فلسفة العقل

رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية

د. عبدالستار عزالدين الراوي

دار الشؤون الثقافية العامة

دار الشؤون الثقافية العامة
وزارة الثقافة والاعلام
١٩٨٦

طباعة ونشر
دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية»

الطبعة الثانية ـ ١٩٨٦.

تعنون جميع المراسلات
لرئيس مجلس ادارة دار الشؤون الثقافية العامة

العنوان
العراق ـ بغداد اعظمية
ص. ب. ٤٠٣٢ ـ تلكس ٢١٤١٣ هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

فلسفة العقل

رؤيـة نقـديـة للنظرية الاعتزالية

الدكتـور

عبدالستار عزالدين الراوي

اهداء

الى إبنتي

زينب

مقدمة

— ١ —

في الزمن الممتلىء بوعي التغير والصيرورة
ورحابة التلقي
وحرية الرفض
وقبول الخلاف
وتعضيد الحوار
واحترام الرأي الآخر
البحث عن الحقيقة الانسانية والكونية معا .

تنبسط الاعتزالية . حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة . تنتعش في جدلياتها الكلامية « الحرية » وتنهض من قلب المجتمع العربي الاسلامي قوانين فكرها الاصولي . تمضي الى أمام ، تخوض صراعات متنوعة ضد مروجي النظريات الاثنية والدينية الطائفية ، تشتبك منهجيا مع الهرطقات والتحريفية في جبهة طولها خمسمائة سنة . وتقيم الادلة المنطقية على عقم الاتجاهات السلفية ومواقفها الوثوقية .

— ٢ —

الفكر الديني في الاعتزال يتجدد « بالانسانية » اهتماما نموذجيا ، هدفا وأداة ، لقيام دولة الانسان . وبهذا أصبح الانسان هو الكلمة الاولى والنهائية . وفي ظل هذا النهج الواقعي ، وضع العقل في المقام القائد لأيما تفسير أو تحليل . وألحقت به حقوقه : المفاهيم ، المقولات . الاستنتاج . هموم الارض التي لن تفهم الا بخلق الاداة المنهجية الواضحة لاسلام انساني ، عزلا واعيا للبناءات الكلامية التقليدية .

— ٣ —

لاجل الانسان ، الحرية ، المحبة ، التفتح . اللقاء مع الاخرين باشرت الحركة الاعتزالية خطواتها الاجرائية ، ضد مناهضي سلطة العقل : الثيوقراطية الجازمة ، وذوي النزعات النقلية المتقيدة بالنص . فلم يكن أمام الاعتزالية الا أن تبرهن بقوة العقل النقدية على عدم جدوى النتائج التي ترتبت على تعاظم نفوذ المثاليات الكلامية الساذجة التي هربت الى الماضي تلتمس سلاما نفسيا في ظل سكينته الفردوسية . ازاء عالم متغير لم تقو على فهم حركته الجديدة ، أو تمثل قوانينه الاجتماعية الثقافية ، فلجأت الى موقف ايماني يتسق داخليا ، ولكنه يقلص دور العقل ويضغطه في نقطة لاهوتية احادية تكاد تلغي الانسان .

— ٤ —

الاعتزالية أيضا . لم تكن مجرد رزمة من أوراق العقل الباردة ، أو حركة ذاتية تتحدث مع نفسها ، بل كانت في حقيقتها : وكما قدمتها فصول التاريخ الاجتماعي وكتبة الفرق والاديان ، « ثورة ثقافية » لا فقط من خلال نظريتهم العقلانية في الاصول الخمسة ، وانما في مواجهة الايديولوجيات الرجعية المعبرة عن بناء اسطوري وعن تصميم في المحافظة على علاقاتها العرقية

في واجهات فرق الغلاة والثنوية ، والشطحات المنعتقة لمريدي التصوف الميثولوجي ، والمتميزة بالتعصب والجهل والفظاظة .

فكان على حركة العقل والحرية ان تصعد في تدبيراتها العملية الى مستوى التحدي الذي فرضته الاتجاهات الاثنية الاسطورية الذميمة .

— ٥ —

لم تكن الأمة العربية قد عرفت من قبل الصعود المفعم بالنضارة ، مثلما عرفته في فكر المعتزلة ، الذي كان يواصل جهده الموسوعي في تغذية شروط النهضة ، واستمرار ارتقائها .

فالعقل يزدهر . فاعلية الحوار ، واقصاء النتائج القبلية . والبدء بالبحث . الفحص ، المراجعة . النقد . هي الشعارات الجديدة . التي خلق المعتزلة تطبيقاتها العملية لتكون في خدمة الانسان . ومن اجل فهم الكون ، والكشف عن أوجه التماثل والاختلاف والعلاقات المتبادلة،واستقصاء الاسباب ، ومحاولة الانتقال من الحقائق الفردية الى الحقائق العامة . ومن المعرفة المبنية على حقائق متفرقة الى معرفة أرقى للارتباطات القائمة بينها .

من هنا ، كان المثل الاعلى للعلم هو تحقيق الترابط المنهجي للحقائق .

وعلى الطريق ذاته كان البحث في « الحرية » اقرارا تأريخيا لاولوية العقل وحقوقه ، التي ناضلوا من أجل حمايتها ، والتعبير عنها ، بالنظر والعمل ، بالفكر والحركة .

ازاء ذلك أصبح الدين تعليلاً صوب الانسان والمستقبل . وليس مجرد معلقات لاهوتية او ماض منفلت . أو موقف جزئي قصير .

— ٦ —

هذه هي حقيقة الاعتزالية ، عاشت في داخل الحياة ، في اكثر عصورها تألقا ، مزودة بوعي التأريخ ، متجهة الى الانسان .

لم تكن ظلامية ولا غيبية ، بل كانت واقعية عقلانية ، تعبيرا عن الاسلام الحضاري الذي لم يكن خطاب غنوص او عرفان • او اشراق • بل رسالة انسانية : موجهة الى عموم البشر ، هكذا كان حوار فلاسفة العقل حوارا حضاريا،فهم الدين وتمثل شريعته من داخل نصوصه،وبواسطة معطياته المتنوعة الاجتماع والاقتصاد والثقافة • واستيعاب الفلسفة بفهم مقولاتها واستخدام اداتها : طريقا الى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة • والتحول في المجتمع • تعبيرا عن يقظة العقل وايذانا له في صعود ثورته ضد أشكال الوعي العائمة •

ومن هنا يصبح التعامل مع التراث العربي على أساس فهمه من داخله • ومع الفكر المعاصر على ذات الاساس ايضا •فنبني لانفسنا فهما علميا موضوعيا يتيح لنا معرفة قسمات كل من التراث والمعاصرة ، بأتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا[1] وهذا لن يتحقق الا في ظل الوعي الاجتماعي التاريخي الذي يقرر معالم التدهور الذي أصاب العقل العربي، هو تخليه عن جوهر «الحرية» أي عن ذروة منجزات التراث العظيم للعصر الوسيط : الحوار والتأريخ والعقلانية[2] والتي عبر عنها الجاحظ بقوله : « الحرية بالنسبة للعقل كالنور بالنسبة للعين » •

ومن هنا يصبح الحوار مع الحضارة المعاصرة أينما كانت جغرافيا وايديولوجية مهمة اساسية بقصد التفاعل الانسانى الخلاق القائم على اساس الثقة بالنفس[3] بما يغني استقلالية التجربة ويوسع أفاقها ويعمق اتجاهاتها على أرضية الاقتدار الذاتي للامة العربية ومن منطق حجمها التأريخي •

---

(١) انظر : محمد عابد . نحن والتراث : الاوراق الاولى .
(٢) غالى شكرى . حرية العقل في الاسلام (دراسات عربية) ١٩٨٠ .
(٣) انظر صدام حسين . البعث والثورة والانسان . بغداد . ١٩٨٠ : ص ٣٨ .

فلقد حاور العقل العربي الاسلامي مختلف الحضارات السابقة والمواكبة له واللاحقة به • والتاريخ ليس هو الماضي بل هو حركة الحياة ذاتها ، والتوقف عند الماضي ، وكأنه « قدس الاقداس » هو خروج على التاريخ ومن التاريخ • ولم يولد العقل الاسلامي من فراغ ، بل من التاريخ ، لذلك شارك في صنع التاريخ •

أما الذين يحاولون الخروج على التأريخ ، فأنهم في الحقيقة لا يستطيعون الخروج عليه ، ولكنهم يقدرون على عدم المشاركة في صنعه •

لذلك فالعودة الحقيقية الى الينبوع ليست بالعودة الى مظاهر المجد التليد في حضارتنا العظيمة بل بالعودة الى اسباب عظمتها ، فالتأريخ لا يعود ، ولكنه يستعاد لاستخلاص قوانين حركته ، لدفعه بالارادة الى الامام •

وتجيء العقلانية التي تميز بها العقل العربي الاسلامي حيث كانت التجربة العلمية والمراجعات النقدية والفحص التحليلي هي اهم ما أعطاه العرب لاوربا في العصر الوسيط ، أما في العصور التالية ومع تخلي العرب عن خاصيتي الحوار والتأريخ ، فقد كان تخليهم عن التفكير العقلاني طبيعيا •

هذه هي العناصر الثلاثة الغائبة عن الحاضر العربي الاسلامي ، وبغير حضورها الحي والفاعل • فأن أي نهضة حقيقية لن تتحقق بغير استحضار العقل واستعادة مقوماته الرئيسية • وهو ما تسعى اليه ثورة ١٧ تموز التقدمية وتناضل من اجله لا فقط في وثائقها الايديولوجية الثورية ، وانما بالفعل المثابر علما ونضالا وهي تبني أسس تجربتها الكبرى لها ولمن حولها من اجل الانسان والتقدم* •

---

* أنظر عبدالستار الراوي . المنهج الثوري في التربية والتعليم . نقابة المعلمين بغداد ، المكتبة الثقافية ، ١٩٨٢ رقم ١٤ ، ص ٥ ــ ١٥ .

ومن هنا أيضا تجيء أهمية تقديم الاوراق القادمة التي وضعتها الاعتزالية في ظل منهج عقلاني متفتح ، كان الحوار الحضاري دعامته الكبرى : الذي هيأ لهذه الحركة أن تعيش داخل التاريخ ، فتسهم بقدر كبير في صنعه ، عبر فلسفة « العقل » التي كانت مشروعا لنهضة الفكر والثقافة والانسان في عصرها . وهو الاتجاه الذي يسعى اليه اليوم مثقفو الامة العربية ومفكروها التقدميون.

والذى وظف من قبل في محاربة الغنوصية والتواكلية ، والكهانة ، والخرافات ، والفلسفات المذهبية والطائفية العقيمة . بهدف تشييد مدينة العقل : مدينة العرب الموحدة الديمقراطية الاشتراكية .

ومن أجل تحقيق النتائج الحقيقية لمقدمات منطق العقلانية والحوار والتاريخ ، يتعين التسلح بالرؤية التحليلية الواعية . وبالمنهج العلمي الثوري الجدلي التاريخي ، فلا نقرأ مستقبلنا في ماضي أو حاضر غيرنا : بل يجب علينا ان نتطلع الى بناء هذا المستقبل بعين عربية واقعية . تستند الى جدلية التراث والثورة ايمانا :

بحقيقة الماضي
وحرارة الواقع
واحتمالية المستقبل
وحتمية التقدم

عبدالستار الراوي
بغداد شتاء ١٩٨٢

نظرية
الاصول الخمسة

توصلت الحركة الاعتزالية الى صياغة أيديولوجيتها الدينية الفلسفية في خمسة اصول هي :

التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر • وتعد هذه الاصول قوام نظريتهم العامة في العقل والحرية وعلى اساسها رتب المعتزلة عموم مواقفهم من الانسان والكون والحيـاة • ووضعوا لحركتهم اولى التقاليد الثورية في معنى (الالتزام) « فلا يعتبـر الانسان معتزليا ما لم يعتقد بالاصول الخمسة لا ينقص منها او يزيد عليها[1]• ويعمل على تحقيقها » من خلال ثلاث قضايا جذلية هي :ـ

التوحيد والعدل • مقابل طبيعة الله وحرية الانسان • الوعد والوعيد • مقابل طبيعة الانسان ومصيره والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يتعلقان برؤية الواقع السياسي والاخلاقي[2] •

فيما أوجد المعتزلة البصريون المتأخرون تأصيلات أخرى لفكرهم ازاء فرق المعارضة واصحاب الاعتقادات المذهبية المخالفة •

فالتوحيد ازاء ما زعمه الشكاك والارتيابيون •• والمعطلة والدهريـة والمشبهة وسواهم •

---

(١) الخياط . الانتصار ط مصر الاولى ١٩٢٥ ؛ ص١٢٦ •
(٢) هنري كوربان . تاريخ الفلسفة الاسلامية ط بيروت ١٧٠/١ •

والعدل : يناقش القضايا الفكرية المتعارضة بينهم وبين الجبرية .

والوعد والوعيد : في الرد على المرجئة .

والخلاف مع الخوارج : داخل تحت تفسير المنزلة بين المنزلتين .

واتخذوا مبدأهم الخامس : لمناظرة الغلاة[٣] .

ويبدو انه من الانسب ان نعالج هذه الاصول العامة كما عرضها مفكرو الحركة الاعتزالية وكما أرادوها في محاولة الاقتراب من تفسير جديد للعقيدة الدينية التي اتسمت بقدر كبير من المنهجية العقلية وبثقة كبيرة بالانسان وبقدرته على الفعل والاختيار والحرية .

البعد النظري الاول

« التوحيد »

وجهت الحركة الاعتزالية اهتماما خاصا الى هذا المبدأ فأكدت أهميته . ووضحت مفهومه ، وأعتبرته من اولى الشروط الواجبة لحركتهم الفكرية . فأطلقوا على أنفسهم « أهل التوحيد »[٤] وانهم اصحابه ودعاته[٥] . وهم « المعنيون به وفي الذود عنه من بين العالمين »[٦] .

ومن أجل ذلك واصلت الاعتزالية مهماتها العقلية والنضالية بافضاء التفسيرات العائمة ذات النهج الامتثالي ، والتي لم تصمد ازاء التفكريات الثنائية الفلسفية .. فتوصلت الى مبدأ نفي الصفات ، فالله قديم « ليس كمثله شيء »[٧] وما دونه محدث[٨] . الامر الذي جعل الاعتزال يسقط كل

---

(٣) راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي . شرح الاصول ط مصر الاولى ١٩٦٥ ص١٢٤ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ط مصر ١٩٦٦ — ١/١٨ .

(٥) الخياط . الانتصار ص١٣ .

(٦) المصدر نفسه ١٣ — ١٤

(٧) المصدر نفسه .

(٨) الخياط . الانتصار ص٥ .

صفة تتعارض مع وحدة الله وذاتيته ، فأنكر ان يكون الله صفات زائـدة عن ذاته ، فالله عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته ، فليس ثمة صفات قديمة قائمة في ذاته ، كما في الرؤية السلفية ، اذ لو شاركته هـذه الصفات في القـدم ، لشاركته في الوهيته أيضا(٩) .

ولقد كان اعداد مثل هذه الصياغة (التجريدية) للصفات الآلهية ، شرطا ضروريا لاسقاط مقالة متطرفي الروافض وتصوراتهم المادية ، فالله ليس جسما تحل فيه الاعراض ، ولا عنصرا ولا جزءا ولا جوهرا ، بل هو الخالق لهـذه الاعراض كلها ، والمبدع لسائر الابعاد والاشياء(١٠) .

وحين ادركت المعتزلة أن فرقا متطرفة استغلت ظواهر الآيات القرآنيـة لتدعم موقفها في التجسيم والتشبيه ، ردت عليها « بأن ليس لله عرض وعمق واجتماع ، وسكون وحركة ، ولا يوصف بأنه محدود او متناه او بصفـات الخلق الدالة على حدوثهم »(١١) .

---

(٩) الاشعري . مقالات ط مصر ١٩٥٠ ج ١ ص٢١٦ .
(١٠) الخياط ص٥ والمسعودي. مروج‌الذهب ط دار الاندلس بيروت ٣/١٥٣ .
(١١) راجع ابن المرتضى . طبقات المعتزلة ط بيروت ١٩٦١ ص٨٧ .

من ناحية أخرى ، فندت الاعتزالية مقالة (الغلاة)[١٢] في ـ البداء[١٣] ـ مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن المراجعة والخطأ والنقص [« فاذا فعل فعلا وخبر بخبر ثم تبين له أنه ليس بصواب بدا له فيه ، وانتقـل عنـه الى غيره »] ، والموصوف بهذا منقوص ، والنقص اعلام الحدث ، ويتعالى الله القديم عن ذلك علوا كبيرا »[١٤] .

وقد ترتبت على تفسير مبدأ التوحيد قضية أساسية هي قضية «الصفات» التي بحثت من خلالها مسألتي : الرؤية . وخلق القرآن .

---

(١٢) الغلاة :
يقول الشهرستاني عنهم « هم الذين غلوا في حق أئمتهم ، حتى أخرجوهم من حدود الخليقية وحكموا فيهم بأحكام الألهية » .
الشهرستاني . الملل والنحل ١/١٥٥ .
ويقول الشيخ المفيد : « .. والغلاة من المتظاهرين بالاسلام الذين نسبوا امير المؤمنين والائمة من ذريته .. الى الالوهية والنبوة ، ووضعوهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه والغلاة ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار » .
الشيخ المفيد . تصحيح الاعتقاد ط تبريز الثانية ١٣٧١هـ ص٦٣ والغلاة هم المتطرفون الذين انتشروا على بعض الحركات المناوئة للدين ، او تلك الحركات العرقية الشوفينية ، او تلك المنفصلة عن التشيع الاثني عشري ، الذي أقصاها عن صفوفه ، واعلن براءته من مقالاتها ، وفي مقدمـة هـذه الفرق « المغيرية ، البيانية ، المنصورية ، الحداشتية ، الخطابية ، المقنعية الحربية وغيرها » .
راجع الاشعري . مقالات الاسلاميين ط القاهرة ١٩٥٠ ج١ ص٧٨ .

(١٣) البداء : لغة الظهور نحو الآية القرآنيـة : « وبدا لهم سيئات ما كسبوا » سورة الزمر آية ٤٨ . والبدائية : احدى فرق الغلاة الذين جوزوا البداء على الله . راجع الايجي . المواقف ص٤٢١ .
والبداء : كان اساسا من اسس حركة الغلو ، ومعناه : «جواز البداء عليه تعالى» .
والبداء له معان :
أ ـ البداء في العلم : وهو أن يظهر له خلاف ما علم .
ب ـ البداء في الارادة : أن يظهر له صوابا على خلاف ما اراد وحكم .
جـ ـ البداء في الامر : ان يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك .
راجع الشيخ المفيد . شرح عقائد الصدوق (تصحيح الاعتقاد) ص٢٤ـ٢٦ والشيخ المفيد ايضا : أوائل المقالات ط النجف الاولى ص٥٣ـ٥٤ .

(١٤) الخياط ٩٥ .

المبحث الاول

ـ الصفات الالهية ـ

وضع واصل بن عطاء مقدماته الاولى في هذه المشكلة فنفى صفات العلم والقدرة والارادة والحياة ، اعتقادا منه ان اثبات هذه الصفات يؤدي الى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد لا يجوز ؛ اذ لا قديم الا الله[١٥] ، ولكنه لم يحلل هذا الرأي كما فلسفه ابو الهذيل فيما بعد ، ولم يفرق بين الصفات . فمنها ما هو صفات ذات ، ومنها ما هو صفات الفعل الالهي ، وانما اكتفى بنفي هذه المعانـــي[١٦] .

واتيحت للمعتزلة الذين استوعبوا الكثير من الخبرات الفلسفية . والذين قرأوا الفكر اليوناني ، وافادوا من تجاربه المنهجية ، بدأ هؤلاء يعمقون مباحث الصفات ويبرهنون على المقدمات التي توقف عندها المفكر واصل بن عطاء[١٧] .

وقد بدأ العلاف[١٨] بحثه للصفات على نحو جديـــد منهجا وفلســـفة ؛ فقسم الصفات الى صفات ذات وصفات افعـــال ، وتتضمن الاولى : العلـــم والقدرة والحياة والسمع والبصر الخ .. فلا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها .

---

(١٥) اليماني . الفرق والتواريخ . (مخطوط ورقة) ١٠٧ .
(١٦) الشهرستاني . الملل والنحل ط مصر ١٩٦٨ ج١ ص٤٦ .
(١٧) أنظر عبدالستار الراوي . العقل والحرية ـ دراسة فلسفية في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي المؤسسة العربية ط بيروت ١٩٨٠ ص٢٨٠ .
(١٨) نفس المصدر السابق ورقة ٢٨٠ ومايليها . وانظر الخياط . الانتصـــار ص٧٥ . والغرابي . العلاف ط مصر الاولى ١٩٤٩ ص٣٩-٤١ .

اما الثانية : فهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها ، كالارادة فأنه يوصف بضدها من الكراهة .

ويمكن تبويب الصفات الآلهية على النحو التالي :ـ

١ ـ صفات ذاتية محضة :ـ

ومثل هذه الصفات لا يشاركه الله فيها سواه : نحو كونه (قديما) غنيا عن العالمين .

٢ ـ صفات المشاركة الشكلية :ـ

وهي مشاركة (لفظية) أو شكلية ، ويخالفه غيره في كيفية استحقاقه لها نحو كونه ، قادرا ، عالما ، حيا ، موجودا ، اذ تشاركه فيها الموجودات الحادثة. غير أن استحقاق الله لها أزلي أبدي ، بينما تستحقها الكائنات في حدود منتهية ومؤقتة[١٩] .

٣ ـ وثمة نمط ثالث من الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة الاستحقاق نحو كونه مريدا ، كارها ، غير أنه يريد ويكره لا بارادة وكراهة موجودتين في محل . بينما الانسان يريد ويكره لمعينين محدثين في قلبه[٢٠] .

أولا ـ الصفات الذاتية

وهي الصفات الاربع الاساسية ـ القدرة ، العلم ، الحياة والوجود .

القدرة : وهي اولى الصفات التي تعرف استدلالا والبرهان على هذه الصفة : هو الاقتدار المباشر الذي يلغي الواسطة في احداثه العالم ، بينما الامر يختلف في سائر الصفات الاخرى : اذ يتعين الاحتياج فيها الى واسطة او

---

(١٩) القاضي المعتزلي . شرح الاصول الخمسة ص١٢٩ـ١٣٠ .
(٢٠) المصدر نفسه ١٣٠ ـ ١٣١ .

أو واسطتين أو اكثر • والدليل على ان القدرة صفة ــ لله ــ أنه صح منه العقل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا على ما نعقله في الشاهد وهذه القدرة متصلة ومستمرة « لانه يستحق هذه الصفة لنفسه فهو اذن قادر فيما لم يزل ولا يزال؛ لأنه لذاته قادر ، والموصوف بصفة من صفات النفس ؛ لا يجوز خروجها بأي حال »[٢١]

(٢) العلم

ثمة بديهية تقرر ابتداء صفة العلم في دائرة العالم (•• في الشاهد العلم المحكم لا يصح الا من عالم) نحو الكتابة والبناء والصياغة ، وما خلقه الله ابلغ في الاحكام من كل ذلك ، نحو خلق الانسان على عجائب ما فيه من الصفة والاعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك » •

ازاء هذا كله ينبغي أن يحكم بأن الله عالم ، تأكيدا على أن الله قد صح منه الفعل المحكم • والذي يبرهن على صحة هذا الفعل من وجهة نظر المعتزلة هو أننا نجد في الواقع العملي في حياتنا نوعين من (القادرين) ، احدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه ذلك ــ كالأمي ــ فحين صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الامور وليس ذلك الامر الا صفة ترجع الى الجملة وهو كونه عالما[٢٢] • وهو عالم لذاته لا بتعلم ولا بأن جعله غيره عالما وهو عالم لم يزل ولا يزال لكل معلوم كذلك ، فأنه موجود لذاته ؛ يحتاج الى فاعل ، كان موجودا لم يزل ولا يزال وفارق الواحد منا في ذلك •

وأهم ما يميز صفة العلم هذه[٢٣] ، هو أن المعتزلة تؤكد على قضيـــة التوحيد ، باعتبارها قضية أساسية وهي ــ الامتياز والتفرد الذاتي لله ــ على

---

(٢١) راجع القاضي • المحيط بالتكليف • ط مصر ١٩٦٥ ص١١٠–١١١ وشرح الاصول الخمسة ١٥١–١٥٥ •
(٢٢) القاضي • المختصر في اصول الدين • ط مصر ١٩٧١ ص١٨٠ •
(٢٣) القاضي • شرح الاصول ١٥٦ ــ ١٥٧ •

أية مؤثرات او مستحدثات . واتصالا بهذا الامتياز فأن العلم الالهي مستمر أبداً • والنتيجة أن المنهج المعتزلي بنى برهانه على قضيتين :

الاولى : ان الله قد صح منه الفعل المحكم •

الثانية : ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما(٢٤) •

فالاولى تعنى (القدرة) والثانية تعنى (العلم) •

وازاء ذلك فالعلاقة بين صفتي القدرة والعلم علاقة جدلية . فالعلم هو القدرة ، والقدرة هي العلم • وقد تنبه الاسواري الى هذه العلاقة التبادلية وشدد عليها بقوله « ان من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة . فأن الله لا يقدر أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك . وان من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا ، فأن الله لا يقدر ان يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد . ولا على أنه يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها »(٢٥) •

بينما كان أمر هذه العلاقة المتلازمة بين (القدرة والعلم) قضية الاعتزال الاولى التي جعلت مباحثهم في الصفات تدور في هاتين الصفتين فقط • فهم يرون « أن الله علما وانه عالم وله قدرة وانه قادر »(٢٦) •

واذا كانت مدرسة بغداد قد اعتبرت هذه الصفات (مطلقة) فأنهم أرجعوا جميع الصفات الاخرى الى دائرة « العلم والقدرة » • فمعنى أنه حي أنه قادر . ومعنى أنه سميع أنه عالم بالمسموعات ومعنى أنه بصير أنه عالم •• وهكذا بالنسبة للصفات الاخرى(٢٧) •

---

(٢٤) القاضي . المحيط ١١٩ •
(٢٥) ابن حزم . الفصل ٤/١٥٠ •
(٢٦) الاشعري . مقالات ٢٤٣/١ •
والجويني . الارشاد ط مصر ١٩٥٠ ص٧٩ وانظر حسام الآلوسي .
The Problem of Creation P. 194.
(٢٧) الاشعري . مقالات ٢٢٩/١ ؛ ٢٤٣ – ١٧٠/٢ – ١٧٣ •

٣ ـ الحياة

واذا كان المعتزلة قد برهنوا على أن الله قادر . فأن ذلك يقضي بالضرورة أن يكون حيا . وتتعين ضرورة هـذا الاستدلال : من أن الله عالـم قادر ، والعالم القادر لا يكون الا حيا .

واذا كان المعتزلة قد أثبتوا صدق القضية الاولى : فأنهم أقاموا حجتهم على الثانية من خلال وجود ذاتين في ـ الشاهد ـ :

الاولى : صح أنه يقدر ويعلم كبا الانسان .

فمن صح له ذلك فارق من لا يصح له ذلك من الامـور : وليس ذلك الامر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونـه حيا : فاذا ثبت هـذا في العالم الواقعي ثبت أيضا في الغائب .

ذلك أن طرق الدلالة في نظر المعتزلة لا تختلف شاهدا وغائبا[٢٨] .

٤ ـ الوجودية

ويتم اثبات هذه الصفة : بالطريقة الاستدلالية ذاتها . والتي تم فيها اثبات صفة الحيـاة .

فالله عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون الا موجودا : والموجود هـو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والاحكام[٢٩] .

فالله موجود ، لان العدم يتعذر فيه ، أن يكون له مقدور يصح أن يفعله، كما يستحيل ذلك من القدرة ، اذا عرفت جسد الواحد : فاذن يجب ان يكون موجودا لم يزل ولا زال : ولا يجوز أن يعدم : لانه لو كان مستحدثا ، لاحتاج

---

(٢٨) عبدالستار الراوي . العقل والحريه ص٢٨٨ .
وانظر القاضي . شرح الاصول ١٦١ ـ ١٦٦ والمختصر ص١٨٠ .
(٢٩) القاضي . شرح الاصول ١٧٦ .

الى فاعل ، ولادى الى ما لا نهاية ، فاذا انتفى ذلك وتهافت ، وجب أن يكون الله قديما موجودا لذاته »[٣٠] .

ثانيا ــ صفات الفعل :ــ

اذا كانت صفات الذات (العلم والقدرة والحياة) والتي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، فأن صفات الفعل يجوز ان يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها[٣١] . ويعد مثل هذا التحديد الذي وضع تقاليده المنهجية المفكر العلاف ، بمثابة الاوليات الضرورية التي استعان بها المعتزلة المتأخرون في صياغة موقفهم التوحيدي من قضية الصفات التي استقرت على النحو التالي :

ان الله مريد على الحقيقة ، وارادته صفة ذاتية على مجرد العلم والدواعي والصوارف ، وانها ليست قديمة ولا أزلية بل هي ــ محدثة ــ لا في محل . اذ لا يجوز أن تكون في محل ، بالضد من الارادة الانسانية . فلا يصح أن تحل في الذات الالهية ، لان هذه الذات ليست محلا للحوادث ، ولا أن تحل في غيرها . والا كان الغير اولى بايجاب الحكم لها . وهكذا فهي ارادة محدثة، لا في محل[٣٢] . بمعنى أنها قائمة بذاتها ، لا في ذات الله . وانها من صفات المعاني ، أي أنها تكون لمعنى هو الارادة والكراهة .

واستدل المعتزلة على ثبوت هذه الصفة بطريقة الاستدلال على الاعراض، من أن الله حصل مريدا بعد أن لم يكن وانه لا شيء مما فعله الا ويمكن او (يصح) أن يفعله على وجه آخر ، وليس ذلك الا المخصص وهو ــ الارادة ــ.

---

(٣٠) القاضي . المختصر . ١٨١ .
(٣١) راجع الخياط . الانتصار ص ٧٥ . الاشعري . مقالات ٢٢٥/١ . الغربي العلاف ص٤٩ ط مصر الثانية ١٩٥٤ .
(٣٢) القاضي . المختصر ١٩٦ ومايليها .

ونستخلص من هذا التفسير أن المعتزلة حاولوا تجنب ـ الحلول ـ بحدوث الارادة بقولهم « لا في محل »[٣٣] كقضية أجمعوا عليها دونما خلاف، يذكر بينهم •

•• ومن أبرز القضايا التي تنطوى عليها صفات الافعال هي « الكلام » التي تتوزع على مسألتين هما :ـ

آ ـ حقيقة الكلام •

ب ـ خلق القرآن •

أ ـ الكلام

« الحروف المنظومة والاصوات المقطعة » • فهو عرض خلقه الله : لان الاعراض محدثة لذلك فأن كلامه محدث[٣٤] • غير أن هذا لا يفضي الى القول بأن الله أحدثه في ذاته : لان ذاته ليست محلا للحوادث ، ومن المحال اذا تكلم أن يخلق في ذاته الصوت • الذي من أبرز صفاته (المادية) فتصبح ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها • فلا يبقى الا الاقرار بأن الله أحدثه في ـ محل ـ ومن شروط هذا المحل أن يكون ـ جمادا ـ يفتقد فاعلية الكلام ، اذ ان حقيقة المتكلم من احدث الكلام وخلقه لا من قام الكلام به[٣٥] •

والوجه الآخر للحقيقة الكلامية يتبدى في قدرة الله على مثل هذا الكلام ذلك أنه قادر لذاته وهذه القدرة ـ شاملة ـ تغطي جميع أجناس المقدورات

(٣٣) القاضي • خلق القرآن ص٣ •
القاضي • المحيط ص٣٠٦
وانظر ايضا : ابن ابى الحديد • شرح نهج البلاغة ط مصر الاولى ج٢ ص٥٦٨ •
(٣٤) القاضي • خلق القرآن ص٣ والمحيط ٣٠٦ •
(٣٥) القاضي • خلق القرآن ص٣ ـ ٢٦٩
والشهرستاني • نهاية الاقدام ٢٧٩ ـ ٢٨٠ •

وبالطريقة التي يريدها الله . سواء كان ذلك على سبيل الفعل المباشر او عن طريق التوليد ، لان القادر على السبب ، قادر على المسبب نفسه ، غير أن فعله للكلام لا يكون بالآلة او بالاعتماد لان الله ليس جسما(٣٦) .

وتأكيدا لمبدأ الحدوث والخلق ، فان الله متكلم بكلام ـ محدث ـ يحدثه في وقت الحاجة اليه ، وانه عرض مخلوق ، وهو ليس قائما بالذات الآلهية بل خارجا عنها .

واستعان المعتزلة بأدلة سمعية (نقلية) لاثبات حدوث القرآن وخلقه ، من خلال ما تشير اليه ظواهر الآيات في هذا الصدد ، نحو الآية « والله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها » .

وفسر القاضي المعتزلي الآية : بأن وصف الشيء بأنه (حديث) أبلغ من من وصفه بأنه (محدث) ، في الدلالة على وجوده بعد أن لم يكن ثم كان(٣٧). فلا يجوز اذن أن يوصف القرآن بذلك الا وهو ـ محدث ـ .

وفي الآية « الر ، كتاب فصلت آياته »(٣٨) فالتفصيل هنا يقضي بخلق القرآن ، كذلك وصفه بأنه (محكم ومتشابه) يؤدي الى معاني الحدوث والخلق(٣٩) .

ب ـ خلق القرآن .

تعد موضوعة الكلام مقدمة البراهين على خلق القرآن ، التي اتخذت في منهجية الاعتزال تقديرا عاليا عبر البحوث المستفيضة التي أسست على الادلة النقلية والعقلية معا . ففي المستوى الاول اعتمد المعتزلة الآيات التي تشير

---

(٣٦) القاضي . خلق القرآن ص٤٨ .
(٣٧) المصدر نفسه ص٨٩
وانظر ابن المرتضى . العواصم (مخطوط) ـ القسم الثاني ورقة ٥ .
(٣٨) هود آية ١ .
(٣٩) القاضي . خلق القرآن ٨٩ ومايليها .

ظواهرها الى معنى الخلق والحدوث ، فتمسكوا بها ، واعتبروها أدلة تنفي المعاني المضادة للحدوث •

اما الآيات الموهمة ظواهرها بقدم القرآن ، فلجأ المعتزلة الى تأويلها[٤٠]•

ويمكن تقديم الادلة الثانية العقلية على النحو التفصيلي الاتي :ـ
١ ـ كيفية الكلام :

تتعين هذه الكيفية بأن الله يوحي الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أية لغة ؛ لذلك فأن الكلام مثل الجسم بطباعه ، فاذا تكلم النبي محمد باللغة العربية ، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له ، لانه عربي ، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة (موحاة) له من الله • ومن خلال هذا التفسير قال المردار :

« ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة »[٤١] • ونفي النظام أن يكون « نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة أو دلالة على صدق دعوى النبي »[٤٢] فيما أضاف الفوطي وعباد بن سليمان « ليس نظم القرآن وتأليفه اعجاز ، وانما يمكن معارضته ، وانما صرفوا عنه »[٤٣] •

ان مثل هذه الآراء التي تعد بالمقياس العام في العصر الذي قيلت فيه •• وحتى الوقت الحاضر • « جريئة » أملتها المنهجية العقلية ، الا انها في النهاية تدور حول « المعنى » القرآني ومضمون آياته ، وابنيتها الفكرية ، دون أن تتوقف امام مشاهد البلاغة القرآنية أو اسلوب نظمه واتساق كلماته •

---

(٤٠) عبدالستار الراوي . العقل والحريه ورقة ٢٩٣ ومايليها (بتفصيل) .
(٤١) الشهرستاني ، الملل والنحل ٦٩/١ •
(٤٢) الخياط . الانتصار ٢٧ ـ ٢٨ •
(٤٣) الباقلاني . اعجاز القرآن ص٩٩ •

٢ ـ التركيب :

ويتداخل في هذا البرهان الدليلان النقلي والعقلي عبر تحليل الآية القرآنية « الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت »(٤٤) . التي تبين البناء التركيبي للقرآن من هذه الحروف ، دلالة على حدوثه ، ثم وصفه بأنه (كتاب) أي (مجتمع) من كتب ، وما كان مجتمعا ، لا يمكن أن يكون (قديما) . وتدعيما لذلك فأنه وصف بأنه (محكم) والمحكم من صفات (الافعال) .. وكلمة « فصلت » تعني أنه مخلوق ، فلا يمكن أن يكون قديما(٤٥) .

٣ ـ التنزيل

وجاءت الآية « الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني »(٤٦) . فالوصف بأنه (منزل) أولا ، ثم « أحسن الحديث » وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الافعال ، وسماه « كتابا » دليلا على حدوثه .. ومتشابها : أي يشبه بعضه بعضا في الاعجاز والدلالة على صدق من ادعاه ، وما كان بهذه الصفات فأنه محدث(٤٧) .

٤ ـ اللوح المحفوظ

ان فكرة اللوح السماوي ، قديمة قدم الدين ذاته ، فقد كان شائعا في بلاد الرافدين وفي آداب اليهودية القديمة ، بأن التوراة كان موجودا من قبل ، أما بالنسبة للمسيحية فأن صفة الوجود القبلي Apriori تنسب للانجيل بمعناه لا بنصوصه(٤٨) . وفي التصورات الاسلامية فأن الله خلق القرآن في

---

(٤٤) هود آية ١ .
(٤٥) القاضي . شرح الاصول ٥٣٢ .
(٤٦) الزمر آية ٢٣ .
(٤٧) القاضي . شرح الاصول ٥٣٢ .
(٤٨) Culliaume Islam. London 1963. P.P. 130-131.

(اللوح المحفوظ) فلا يجوز أن ينقل منه الى مكان آخر . لاستحالة وجود شيء واحد في مكانين معا ، في وقت واحد[49] وعليه فأن الناس لم يسمعوا القرآن على (الحقيقة) أي ان القرآن الذي نقرأه في المصاحف ، ليس بكلام الله الا (مجازا) فهو (حكاية) عن المكتوب في اللوح المحفوظ[50] . أي أن الذي نسمعه اليوم ونتلو آياته في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في (اللوح الاول) وانما هو مضاف لله ، على نحو ما ننشد اليوم قصيدة لامرىء القيس مثلا ؛ فهذه القصيدة مضافة الى الشاعر العربي على الحقيقة ، وان لم يكن محدثا لها من ناحيته في الوقت الحاضر[51] . الامر الذي يوجب القول بحدوث القرآن والاقرار بخلقه .

ثالثا ـ صفات النفي

اذا كان المعتزلة قد حاولوا نفي الصفات الثبوتية كمعان اضافة قديمة وزائدة على الذات الآلهية ، فأنهم عالجوا صفات النفي ، فيما يجب نفيه عن الله ؛ اذ ان اضداد الصفات التي وجبت لله لا تصح عليه ، وان كان بعضها مما لا صفة له ، مثل كونه حيا وموجودا .

والاساس في ذلك أن ثبوت الشيء دال على انتفاء ضده ؛ فاذا تحقق ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله ؛ فيجب ان تستحيل أضدادها . لا سيما اذا كان وجوبها لامر يستحيل خروج الذات عنه ، وهي الصفات المستحقة لذاته .

★ وما ينفى عن الله من صفات على نوعين :ـ

أ ـ احدهما ينفى عنه نفيا قاطعا ، نحو كونه : جاهلا ؛ أو عاجزا ، واستحالة أن يكون جسما ، اذ أن مثل هذه الصفة المادية توجب حدوثه .

(49) الخياط . الانتصار ص82 .
(50) اليماني . الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة 111 .
(51) راجع القاضي . خلق القرآن 91 وشرح الاصول ص528 .

كذلك استحالة كونه محتاجا ، أو أن يكون معه ثانيا مما يخرجه عن كونه قادرا لذاته .

ب — ما ينفي عنه في حال دون حال آخر ، وذلك اذا كان راجعا الى الصفات الحقيقية ، نحو كون الله مدركا أو مريدا ، أو كارها ، لانها تكون مع وجود ما يدرك او يكره او يراد . فالاثبات يتوجه الى صفات الله هذه ، فيما لا يزال ونفيها عنه فيما لم يزل(٥٢) .

١ — نفي الحاجة :—

١ — نفي الحاجة : باعتبار أن الله غني ، فلا تجوز عليه الحاجة . اذ أن الحاجة تتعين على من تجوز عليه « المنافع والمضار » وتجوز هذه على من يجوز عليه «اللذة والالم» وهما انما يجوزان على من تجوز عليه «الشهوة والنفار» والاخيرتان لا تجوزان على الله ، ولا يجوز عليه شيء من هذا التتابع المصلحي والانفعالي الحادث .

فاذا لم يجز عليه ذلك كله

لم تجز عليه الحاجة

واذا لم تجز عليه الحاجة

وجب أن يكون غنيا(٥٣) .

٢ — نفي الاثنينية :—

وهو الاصل الذي بنى عليه الاعتزال نظريته في التوحيد ، ومبدأ اجتمعت على اقراره جميع الفرق الاسلامية وعموم المتكلمين في مواجهة الاثنينية التي

---

(٥٢) القاضي . المختصر ١٨٤ .
الاشعري . مقالات ١/١٦٥ .
وعبدالكريم عثمان . نظرية التكليف ص٢٤٣ .
(٥٣) الفرزاذي . التعليق على شرح الاصول الخمسة (مخطوط) لوحة ٤٨ب .

أشاعت مقولاتها الفكرية ذات الصياغات الفلسفية من أجل نفي التوحيد ، واثبات تفسيرها المادي وقولها (بقدم العالم) .

وقد رصدت الحركة الاعتزالية الفكر الثنوي بجملته وتفصيلاته ومحاوره وقضت بتناقض استدلالاته . اذ لو افترضنا مع الله ثانيا لشاركه في جميع صفاته ، او في بعضها على الاقل ، وهو أمر لا يثبت امام المنطق العقلي ، بل يسقط من خلال مبدأ ــ التمانع ــ الذي يقضي بحدوث عنصري (النور والظلمة) الماديين[٥٤] .

٣ ــ نفي صفات الحدوث :ــ

أ ــ نفي الجسمية :ــ

حرصت الاعتزالية على اسقاط التفسير المادي للفرق (الحشوية) مجسمة كانت أم مشبهة . التي أضفت على الله اوصافا تماثل الصفات البشرية وتحاكيها . فزعم بعضهم « ان الله خلق آدم على صورته ... وبأن الله يشبر نفسه بسبعة اشبار ... وانه منبث في كل مكان »[٥٥] .

وقد عرف تأريخ الفكر الكلامي ، اتجاهات متنوعة كان لها طابعها المادي في صفوف الغلاة خاصة ، وقد برزت المغيرية كأبرز فرق التجسيم وزعمت « ان لله جسما على صورة رجل من نور ، على رأسه تاج من نور ، وله قلب تنبع منه الحكمة ، .... وان الله لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع على رأسه »[٥٦] . وذلك بقوله « سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى »[٥٧] .

---

(٥٤) القاضي . فضل الاعتزال ص٣٤٧ وشرح الاصول ٦٣ .
(٥٥) القاضي . المختصر ص٨٤ ، ١٨٥ .
(٥٦) القمي . المقالات والفرق ص٥٠ـ٧٤ ط طهران ١٩٦٣ .
والاسفراييني . التبصير في الدين ط مصر الاولى ص ١٠٩ ــ ١١٠ .
(٥٧) سورة الاعلى آية ٢ .

واندفعت « اليونسية » في خط التجسيم فادعت « ان الله على عرشه يحمله الملائكة .. وهو اقوى منها ، كالكركي يحمله رجلاه ، وهو أقوى منها »[٥٨] .

ودخلت الشيطانية ميدان التشبيه بقولها (ان الله نور غير ــ جسماني ــ على صورة انسان ، وانه لا يعلم الاشياء الا بعد كونها)[٥٩] .. واسقطت « الهشامية » مبدأ التوحيد بتفسيرها الحسي لله بقولها « أنه جسم ذو حد ونهاية »[٦٠] . ..

وفي نقد هذه المرويات الاسطورية ونفي الرؤى المادية لهذه الاتجاهات قدم المفكر المعتزلي القاضي عبدالجبار دليله في نفي عناصر التشبيه والتجسيم عن الله من خلال استخدامه الاستدلالى المنطقي : لو كان الله جسما، لوجب أن لا يخلو من دلائل تؤكد مفردات الحدوث نحو الابعاد المادية « القرب ، البعد ، الاجتماع ، الافتراق » وكان ينبغي أن يكون مماثلا للاجسام في صفات حدوثه .

واذا انتفت مثل هذه الافتراضات ، تبدى الجانب الآخر الذي يقرر بأن الله قديم ، يستغني في وجوده عن موجد ومركب ومصور ، وايضا : فأن الجسم لا يصح ان يبتدى فيفعل الا في نفسه ، فلو كان الله جسما ، لما صح أن يخترع الافعال اختراعا في العالم على ما نشاهده ونعرفه .

ولو كان مثل هذا الافتراض متحققا (أي كون الله جسما) لكان معلوما لدينا حدوده . واذا تساقطت آراء الجسمية ، فأن القاضي يدفع ببطلان مزاعم المشبهة (اذ لا يجوز أن يكون الله شبيها بالجسم) اذ لو جاز مثل هذا الزعم

---

(٥٨) الرازي . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ط مصر ١٩٣٨ ص٦٥ .
(٥٩) النوبختى . فرق الشيعة ط النجف ١٩٦٩ ، ص ٤٢ .
(٦٠) الكرماني . الفرق الاسلامية . ط بغداد ١٩٧٣ ص٤٤ــ٤٥ .

لجازت عليه صفة ـ الشخص ـ او ـ التشخصية ـ وانه جثة ؛ واذا لم يكن بمثل هذه الصفات الحادثة ، فأن الله ليس بجسم(٦١) .

ب ـ نفي الاعراض :

ويقدم المعتزلة دليلهم العقلي في مواجهة نظرية اصحاب الكمون والظهور، واصحاب الاتجاهات الدهرية المادية التي تقول بقدم الاعراض(٦٢) .

ويرى القاضي المعتزلي : استحالة أن يكون الله عرضا . اذ لو كان عرضا ، لكان شبيها بالاعراض كلها ، وهذه النتيجة تفضي بضرورة أن يكون الله محدثا مثلها ، مستغرقا صفاتها في تغيراتها الكمية والكيفية(٦٣) . أو أن تكون الاعراض قديمة مثله ، وكلا القولين (فاسد) بعد أن ثبت ـ قدم الله ـ وحدوث الاعراض .

واذن فالاعراض حادثة ، والله قديم ، فلا يمكن أن يكون الله (القديم) عرضا(٦٤) .

ج ـ نفي الرؤية :

احدى قضايا المواجهة الفكرية بين الاعتزالية ومخالفيهم من (المشبهة) ، الذين جوّزوا رؤية الله للمؤمنين ـ يوم القيامة ـ استنادا الى مصادرهم النقلية(٦٥) .

(٦١) راجع الايجي . المواقف . ط مصر ١٩٣٩ ص٤١٩-٤٢١ .
(٦٢) القاضي . شرح الاصول ٩٥ ـ ١٠٤ .
والنيسابوري . مسائل الخلاف (مخطوط) لوحة ٤٦ ـ ٧٧ .
(٦٣) البغدادي . اصول الدين . ط استانبول ١٩٣٨ ؛ ص ٥٠ ـ ٥١ .
(٦٤) القاضي . شرح الاصول ٢٣١ .
(٦٥) راجع الرازي . الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٤ ـ ٢١٩ .

واذا كانت الحركة الفكرية لاصحاب العدل والتوحيد قد أجمعت على انتفاء الرؤية في (العالمين)[٦٦] ، فأن ثمة مجموعة ضيقة جوزت الرؤية في العالم الآخر عن الطريق (القلبي) « اذ أن الله يرى بقلوبنا ونعلمه بها »[٦٧] .

وقد دفعت المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ومجاميع الزيدية ذلك ، وقطعت بأن الله لا يرى بالابصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه ، كما أنها لم تجوز ــ الحد الادنى ــ الذي تصوره العلاف ــ وبعض رفاقه ، مؤكدة أن الله « لا يمكن أن يرى بالقلب »[٦٨] .

وقد نبنى القاضي المعتزلي ذلك كله ، ودافع عن نفاة الرؤيــة مبتدئــا معالجاته لهذه المسألة بأدلة خبرية : «لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار»[٦٩] ذلك أن الادراك اذا اقترن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية ، وثبت أن الله نفى عن نفسه الادراك البصري ــ الانسانــي ــ الامر الذي يقطــع بأن الله لا يرى بالابصار[٧٠] ، وكذلك لا يمكن قبول تفسير الاشعرية للاية « وجــوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »[٧١] باعتبارها نصا صريحا على تحقق الرؤية ، فــأن الاشعرية لم تدرك معنى القول الالهي ، الذي لا يمكن أن يحمل على المعنــى المباشر للرؤية البصرية ــ فأن الله لم يقل ناظرة بالبصرة اذ ثمة احتمالات فيها ، فقد يكون الناظر ، مفكرا ومنتظرا للرحمة وطالبا للرؤية .

لذلك فأن المفكر المعتزلي يتبع في تفسير (ناظرة) تأويلا مفاده : « أنها منتظرة لرحمة ربها وناظرة الى ثوابه ونعيمه في الجنة »[٧٢] .

---

(٦٦) القاضي . رؤية الباري ٩٩ والمحيط ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٦٧) الاشعري . الابانة ط حيدر اباد ١٣٢١ هـ ، ص ١٣ .
(٦٨) الاشعري . مقالات ٣٦٥/١ .
(٦٩) سورة الانعام آية ١٠٣ .
(٧٠) القاضي . شرح الاصول ٢٢٣ ــ ٢٢٤ والمختصر ، ص ١٩٠ .
(٧١) سورة القيامة ، آية ٢٣ .
(٧٢) القاضي . المختصر ، ص ١٩٠ ــ ١٩١ .

واذا كانت هذه التأويلات هي مقدمات الاعتزالية في نفي الرؤية ، فأنه يمكن وضع مبحث الرؤية في دارئة نظرية تقوم على أساس منهجي من خلال الادلة الخبرية والعقلية •

ويتشكل البناء النظري على النحو التالي :ــ

أولا : وتقوم مبرهنات المعتزلة في هذا السبيل على نوعين : ــ

أ ــ البراهين على نفي الرؤية •

ب ــ الرد على ما أشتبه به الخصوم من الاقوال وردت في (السمع) ظنوا أنها تؤيد رأيهم •

وتتحقق براهين النمط الاول في الآية « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » [٧٣]والتي سبقت الاشارة اليها ، في أن الله نفى عن نفسه الرؤية البصرية متمدحا ، وما كان نفيه مدحا ، راجعا الى ذاته ، كان اثباته نقصا لا يجوز عليه تعالى »[٧٤] •

ويستغرق النمط الثاني اعتراضات المعتزلة على عموم فرق التشبيه الذين استدلوا بالآية « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وقد أثبت القاضي عبدالجبار بتأويله لها ــ أنها تعني انتظار رحمة الله وثوابه[٧٥] •

ويحرص الاعتزال على اثراء نظريته بالادلة العقلية التي يجعلها بدرجة تفوق استدلالاته الخبرية ، فيناقش بالتحليل الرؤية وكيفياتها عبر العناصر الفيزيائية المؤلفة لها وهي :ــ (الرائي والمرئي ، والشعاع المتصل بينهما) •

وابرز أدلة الاعتزالية التي قدمتها في هذا الموقف هي :ــ

(٧٣) سورة الانعام ، آية ١٠٣ •
(٧٤) القاضي • رؤية الباري ، ص ١٤٧ ــ ١٤٨ •
(٧٥) القاضي • شرح الاصول ، ص ٥٠ • ومتشابه القرآن ١/١٠٦ وتنزيه القرآن ١٣٨ •

(١) تناقض طريق العلم :ـ

ان الرؤية ببساطة تعني معرفة ضرورية في الاشياء • فلو ثبت صحة رؤيتنا لله ، لوجب أن يكون علمنا به علما ضروريا(٧٦) وهذا أمر يتناقض مع مبدأ الوجوب العقلي في (المعرفة) ومقوماته :

التفكر والنظر والاستدلال • ذلك أن معرفة الله والعلم بتوحيده . وعدله ، لا تتحقق الا بحجة العقل ، لان العقل هو الذي يوصل الانسان الى معرفة الغير(٧٧) •

(٢) دليل المقابلة :ـ

يبتدىء هذ الدليل في أن امكانية الرؤية الانسانية تستوجب ـ حاسة البصر ـ ومثل هذه الامكانية لا تتحقق برؤية الاشياء الا اذا كانت مقابلة • وعليه فأن مثل هذه الامكانية ـ المحدودة ، الجزئية والنسبية ـ عاجزة عن ادراك الله بصريا ، لا بوصفه مطلقا وحسب ، بل لانه ليس جسما ولا عرضا ، الامر الذي يلغي امكانية رؤيته(٧٨) •

(٣) دليل الموانع :ـ

ويقوم هذا الدليل على أن الشيء يرى في حدوده المادية والذاتية ، مقابل أن الله حاصل على ما هو في ذاته ، فما المانع من أنه لا يرى ، لو لم تكن استحالة ذلك نتيجة لما هو عليه في ذاته ، فاستحالت رؤيته(٧٩) •

---

(٧٦) القاضي • المحيط ٢٠٩ ـ ٢١١ •

(٧٧) راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ١٣٨ ـ ١٣٩ . وشرح الاصول ٥٢ـ٥٨ •

(٧٨) القاضي • الرؤية ٣٧ والمحيط ٢٠٩ . وانظر كرم ، المعجم الفلسفي . ط مصر ١٩٦٦ ، ص ٤٦ •

(٧٩) القاضي • الرؤية ٣٧ والمحيط ٢٠٩ وفضل الاعتزال ٣٤٧ .

(٤) الحاسة السادسة :ـ

وعبر دائرة التشبيه التي انبثق عنها فكر ضرار بن عمرو . ابتدعت مقولة ـ الحاسة السادسة ـ كوسيلة ممكنة في رأيه لرؤية الله في العالم الغيبي[٨٠].

واذا كانت الحركة الاعتزالية في مرحلتها التأسيسية الاولى قد تصدت لمثل هذه الفكريات . فأبطلت مثل هذه الدعاوى . ولم تعترف بوجود حس من طراز خاص او امكان خلق حس متعال فينا ندرك بواسطته اللامادي . فلأنها كانت تقيم موقفها على تناقض هذه القضية : لان الحس من طبيعته أن يتأثر بشيء مادي محسوس . والتحدث عن حس يدرك اللا مادي : هو حديث فيه تناقض . اذ كيف ندرك اللا مادي بواسطة المادي[٨١] ؟!

في ضوء هذا النهج أحال الفكر الاعتزالي امكانية الرؤية عن طريق ما يسمى بالحاسة السادسة . من خلال دليلي" المقابلة والموانع . فيما افترض جدلا صحة هذه الحاسة . ثم بحث كيفية تحققها والرؤية بها : فوجد أنها امام احتمالين :ـ

الاول :

أن نرى المرئيات على طريقة رؤية العين المادية الحسية مع اختصاصه بأن ترى (القديم) اللا مادي .

الثاني :

أن تختص بادراك يختلف عن طريق ادراك العين وتختص بالقديم وغيره.

وبتحليل الاحتمال الاول . فأن الحاسة ما دامت على تركيب خاص فلا يمكن أن ترى شيئا ولا ترى شيئا اخر . أي أنه من الضروري أن نرى هذه الحاسة (الله) في كل وجه ندرك عليه المدركات[٨٢] .

٨٠) القاضي . المحيط ٢٠٩ .
٨١) انظر . نادر . فلسفة المعتزلة . ط بغداد ١٩٥١ ـ ٢/٣٠ .
٨٢) القاضي . الرؤية ٣٧ .
وانظر عبدالكريم عثمان . نظرية التكليف . ط بيروت ١٩٧٠ . ص ٢٨٢ .

ويفسر الاحتمال الثاني بأنه لو تحقق وكان (ممكنا) فالواجب يستدعي أن يستشعر الانسان النقص لفقده هذه الحاسة • كما يجد الاعمى النقص بفقد حاسة (العين)(٨٣) •

وعلى هذا النحو يتأكد انتفاء هذه الحاسة أصلا • كما يتأكد بنفس الدرجة انتفاء رؤية الله يوم القيامة • وفق الدلالات الاربع الفائتة(٨٤) •

المواقف الفلسفية ومشكلة الصفات

★ ثمة ثلاثة اتجاهات في الفكر الفلسفي قدمت رؤاها في معالجة مشكلة الصفات الآلهية •

فالاعتزالية كحركة عقلية اتسمت تصوراتها بقدر حاسم من التجريد والتزيه المحض •

مقابل الاستخدام التقليدي الذي اقتضاه البناء الفكري — للمنهجية السلفية — التي سقطت في التشبيه لعجز أداتها الفكرية ؛ وفشلها في التمييز الارتقائي بين المادي واللا مادي ، فبدت الصفات الالهية في تفسيرها تماثل الصفات البشرية •

فيما نجحت الاشعرية كأتجاه ثالث أن تتوسط بسوقها (بين التجريد الاعتزالي والنقل الحشوي) فأكسبها موقفا توفيقيا محافظا •

فالتجريد الاعتزالي — العقلاني — يقابله في الضد تصور متهافت عاجز عن تفسير أو ادراك ميتافيزيائي منظم • نظرا لمنهجها البسيط في المعرفة وفي

(٨٣) القاضي . الرؤية ٣٧ — ٣٨ . والمحيط ٢٠٩ — ٢١٨ .
(٨٤) راجع عبدالستار الراوي . ثورة العقل . وزارة الاعلام . بغداد ١٩٨٢ ، ص ٢٥٤ .

الحدود الشكلية في التشابه والتماثل بصيغ بدائية امتثالية الذي نجـده في الطراز « الحنبلي » . وعموم التيارات المحافظة في دائرة علم الكلام .

فيما كان الاشعري يتخـذ منهجا توفيقيا انتقائيا تبريريا بين العقـل في رؤيته التجريدية من ناحية ، والتصورات المادية لدى السلفية الاتباعيـة ـــ الحشوية ـــ المشبهة الحنبلية ـــ من ناحية أخرى .

على أن المعرفة الاشعرية بنظريتها الوسيطة ، لم تستطع أن تقدم صياغة « فلسفية » لموقفها الميتافيزيائي من الصفات . بأعتبار أن ـــ الصفات ـــ زائدة على الذات ، وان الله عالم بعلم زائد على ذاته ، حي بحياة زائدة على ذاته : كالحال في الشاهد الانساني الفيزيائي[٨٥] .

ان مثل هذا التفسير يفضي الى ـــ تجويز الكثرة ـــ على المبـدأ الاول (الله) لان الاشعري جزأه الى ذات وصفات[٨٦] . الامر الذي يلزم الاشعرية أن يكون الله ازاء هذه القسمة كتلة فيزيائية (جسما) ، لانه سيكون هناك : صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهي حالات الجسم وصفاته[٨٧] . فلابد للاشعرية اذن من القول بأن الصفات قائمة بذاتها ، غير منفصلة عنها . ذلك أن القول بأن كل واحد منهما قائم بنفسه سيفضي الى مقولة اللاهوت المسيحي بأن الاقاليم ثلاثة : « الوجود والحياة والعلم »[٨٨] . ومثل هذا يعد تورطا للاشعرية والزاما عليها ، لانها جعلت الاوصاف زائدة على الذات فيلزمها أن تكون بمعنى زائد على الذات وهذا يؤدي الى التركيب Synthesis وقد اتصل هـــذا الاعتراض الفلسفي لابن رشد ، بأخطر نتائج الاعتزال واقساها على الاشعرية ،

---

(٨٥) انظر ابن رشد . مناهج الادلة ، ط مصر ١٩٥٥ ، ص ١٦٥ .
(٨٦) ابن رشد . تهافت التهافت ، ط مصر ١١٠٣ ، ص ٧٦ .
(٨٧) ابن رشد . مناهج الادلة ، ص ١٦٥ . وانظر محمد عمارة . المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٥٨ ـــ ٥٩ .
(٨٨) أنظر . القاضي . شرح الاصول ٢٩٢/٢٩٣ ، وتثبيت دلائل النبوة ، ط بيروت ١٩٦٦ ج ١ ، ص ١١٢ .

ففي رأيهم : ان اثبات الاشعرية للصفات القديمة يؤدي الى (الكفر) ، وان كفر اللاهوتيين النصارى(*) ، كان بسبب اثبات ثلاث صفات قديمة مع الذات الآلهية ، فكيف بالاشعرية التي أثبتت سبع صفات قديمة مشهورة ؟...»[89].
مقابل الثلاث صفات الازلية التي أثبتها المعتزلة لله ، ومنعوا سائر الصفات الاخرى التي توهم بالتشبيه[90] ، بهدف تحقيق مبدأهم في التوحيد المحض . الذي اقتضاهم أن يستبعدوا أي تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات الآلهية ، مفارقة لها . ومن أجل اضاءة هذا الموقف نفصل حدود الخلاف المنهجي بين الاعتزال والاشعرية .. بهدف تحقيق الوحدة الموضوعية لمشكلة الصفات :ـ

في البدء لم يفترق الاشعري عن الفكر الاعتزالي ، حين أثبت ـ العلم والقدرة والحياة ـ صفات ذاتية لله ، غير أنه من وجه اخر ، أثبت صفات (أزلية) سبع (عالم ، قادر ، حي ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم) ، مبررا ذلك بقوله : « أنه يستحيل على الله احتواء هذه الصفات »[91] .

وازاء هذا التذرع يختار الاشعري موقفه المضاد من التفسير الاعتزالي ، لانه أراد اثبات معاني الصفات ، فتوجهت رؤيته الى ـ المفهوم ـ Connotation واتصلت ـ بالكيف ـ Quality .

بينما قصدت المعتزلة ـ التوحيد المحض ـ فنظرت الى الصفات نظرة ـ ما صدقية ـ Extension من خلال علاقتها ـ بالكم ـ Quantity فاستبعدت أي تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات ، مفارقة لها[92] .

---

* ان النص لا يلزم الباحث اقراره او الاتفاق مع كاتبه .
(89) الايمن . المواقف ، ط بيروت 1952 ـ ج 3 ، ص 197 .
(90) الخياط . الانتصار ، ص 5 ـ 6 .
(91) الاشعري . الابانة 46 واللمع 8 ـ 31 .
(92) راجع احمد صبحي . في علم الكلام ، ط مصر الثانية 1976 ، ص 267 .

ولئن اعتبرت الاشعرية الصفات ــ حقيقة أزليـــة ــ ونفت مماثلتها بالصفات الانسانية ، فلان تأويلها لمفردات (كالوجه واليد والنزول والعرش) جاء محاكيا للتصور السلفي ، منسجما معه الى حد كبير ، اذ اعتبرت مثل هذه المفردات حقيقة كالسمع والبصر والعلم والقدرة(٩٣) . وامتدادا لاطروحـــة الصفات ، ناقشت الاشعرية مسألة ــ خلق القرآن ــ فاعتبرتـه ــ قديما ؛ أزليا ــ وان حاولت تخفيف اتباعيتها السلفية ، بأن اعتبرت ــ القدم ــ صفة تنطبق على الكلام النفسي مستندة الى التفسير التالي :ــ

ا نما نجده في أنفسنا من معنى نفسي يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه ، فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره ، بل هو كلامنا حقيقة ، أما الالفاظ فهي وسيلة لنقله الى الغير وحسب .

وتأسيسا على تفسير الاشعري ، فأن المعنى القائم بذات الله ــ أزلا ــ هو كلامه حقيقة ، وسميت هذه الالفاظ الدالة عنيه بـ (القرآن) لدلاتها عليه؛ وهو المعنى النفسي(٩٤) . واصبح هذا التفسير موضع اهتمام المعتزلة فأدخلوه دائرة التحليل النقدي ، وحاول البغداديون أن يجدوا لهذا المشكلة حلا عـــن طريق التمييز بين كون الله ــ متكلما ــ وكونه ــ مكلما ــ . فقالوا : ان كونه متكلما هي صفة يستحقها لذاته ، اما كونه ــ مكلما ــ فهي التي تحتاج الى الكلام المحدث ، لانها متعدية الى الغير . فيما لم يجد البصريون المتأخرون في التمييز البغدادي حلا يرضيهم ، اذ ليس في الامر الا كلمة ــ مكلم ــ التـــي تفوق بخاصيتها الكلمة الاخرى ــ متكلم ــ لكن الله انما يصير مكلما بمـــا يكون به متكلما(٩٥) ، لذلك فأن قول الاشعري بالكلام النفسي غير المعبر عنه

(٩٣) الاشعري . الابانة ٣٥ وما يليها .
وانظر احمد بن حنبل . الرد على الزنادقة ، ط مصر ١٩٧٢ ص ٢٠ ــ ٢٤ .
(٩٤) راجع الشهرستاني . الملل والنحل ١/٩٥ ــ ٩٦ .
(٩٥) القاضي . خلق القرآن ، ص ١٥ .
وعبدالكريم عثمان . التكليف ، ص ٢٣٦ .

في الخارج يؤدي الى أن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الاصوات ، ومثل هذا القول يصنف الاشعري مع المجسمة(٩٦) .

وفي مشكلة الصفات وقضاياها التالية ، تتأكد خلافات الاعتزالية المبدئية مع الاشعرية ، فقضت بانتفاء رؤية الله بالابصار في الدنيا واستحالتها في الآخرة(٩٧) .

اذ لو تحققت هذه الرؤية في الدنيا ، لتحقق ــ الحلول والمجاورة ــ من خلال اتصال رؤيتنا اتصالا ماديا ، ولكان الله في صورة مجسمة .

واذا تحققت وحدات هذه المبرهنة في عدم رؤية الله في الدنيا : فأن الاعتزالية تضع اعتراضها على الاشعرية التي أجازت رؤية الله في يوم القيامة ، (شرعا وعقلا)(٩٨) ، اذ وردت نصوص تثبت وقوع هذه الرؤية يوم البعث .

ولم تتخل الاشعرية عن نهجها النقلي وتأكيده ، فحاولت الاستدلال بقولها :

ــ ما دام الله موجودا ورؤيته لا تؤدي الى اثبات نقص او محال عليه ، وما دام الله أخبر عن وقوع الرؤية (للمؤمنين) في الآخرة ، فيجب الايمان بذلك واعتقاده خلافا للمعتزلة ــ (٩٩) .!!

ويحلل المفكر عبدالجبار الهمذاني محاولة الاشعرية الاستدلالية لاثبات الرؤية ، بقوله : ينبغي التسليم بأن مقومات الرؤية ، ثلاثة عناصر : هي : الرائي ، المرئي : والشعاع المتصل بينهما . ويشترط لتحقق هذا الاتصال ــ بنية مادية ــ(١٠٠) أي أن هذا الاتصال يحقق شرط ــ التجسيم ــ وجعل رؤية الله ممكنة بامتثالها المادي للرؤية البشرية وفي متناولها .

---

(٩٦) القاضي . شرح الاصول ٥٣٣ وما يليها .
(٩٧) القاضي . الرؤية ٩٩ والمحيط ٢٠٨ ــ ٢٠٩ .
(٩٨) الاشعري . الابانة ص ١٣ .
(٩٩) المرجع السابق . والغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ، ط مصر (د . ت)، ص ٣٠ بتفصيل .
(١٠٠) القاضي . الرؤية ٦٢ وشرح الاصول ٢٣٣ .

وبتحقق الرؤية وفق هذه المقومات المادية ، فأن النتيجة ستكون : اننا نرى الله بصفاته ، قديما ، عالما ، قادرا ، حيا ، لانها أخص اوصافه .

ومثل هذا الافتراض ليس ممكنا ، كما أن وقوعه او تحققه مستحيلا . وعليه فأن الله لا يرى في العالم الآخر ، كما ثبت أنه لا يرى في الدنيا[١٠١].

واذا تحقق الاستدلال بأن لا يرى في (الدارين) ، فان حجة الاشعري بكل خطوطها النقلية والاستدلالية تتهافت ، وتسقط أدلتها ، بعد أن ثبت أن البصر لا يمكن أن يكون أداة لتحقق مثل هذه الرؤية ، الا ما كان متقابلا ماديا له[١٠٢] .

على أن الخلاف في مسألة الرؤية بين الطرفين ــ الاشعرية والاعتزالية ــ ليس فيمن أصاب ومن أخطأ منهما ، في تفسير الآيات القرآنية ، المتنازع منهجيا في تأويلها ، بل أن الخلاف الجوهري بين الفريقين ، يتبدى في حقيقة الرؤية ذاتها[١٠٣] . فالتعريف الاشعري لها ، يقوم على أساس الايمان . فيما كان مفهوم المعتزلة للرؤية يكتسب صحته ــ العلمية ــ[*] .

وعلى فرض أن الاشاعرة كانوا مصيبين في قولهم أن الرؤية لا تقتضي اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ، فهل يدفع هذا برهان المعتزلة الفيزيائي في أن الشيء اذا كان مرئيا كان محدودا ؟!

---

(١٠١) القاضي . الرؤية ٦٢ .
(١٠٢) المصدر نفسه ١٤٧ ــ ١٤٨ .
(١٠٣) راجع جارالله . المعتزلة . ط مصر الاولى ، ١٩٤٧ ، ص ٨٣ .
* لعل الاشارة هنا تبدو واجبة في الخلاف العريض الذي اثارته الاعتزالية في مشكلة الصفات ، ومسألة الرؤية بالدرجة الاولى ، فعلى قدر ما يبدو الجدال حولهما جدلا ميتافيزيقيا ، فان المعتزلة كانوا يمهدون الطريق أمام فكرهم العقلاني لا فقط من اجل سيادة سلطة العقل في المجتمع العربي الاسلامي ، بل وايضا من اجل خلق وعي ديني جديد يقوم على التعليل والسببية ، لا مجرد التسليم المباشر والاحتواء الغيبي دونما برهان او دليل ، وهو ذات السبب [illegible] دعاهم الى تفجير هذه القضية في وجه التيارات الكلامية المحافظة والتقليدية عبر مسألة « خلق القرآن » .

(المبحث الثاني)

العالــم

سجلت الوثائق الكلامية ، المحاولات الفلسفية المبكرة للنهج الاعتزالي في محاولة اثبات حدوث العالم ، التي بدأها العلاف ، حيث اعتبر « الحركة » motion شرطا لتكوين الاشياء وتشكيلها ماديا(١٠٤) ، ومع اقراره بحدوث العالم ، فأنه يقول بمبدأ الحركة والسكون ، ففي رأيه أنه لابد منهما كشرطين لازمين لاثبات خلق العالم ، وجعلهما من الاوصاف الطبيعية للجوهر الفرد ، حتى يتأتى منه تكون الاجسام(١٠٥) . فشرط تكون الاشياء وقيامتها عند أبي الهذيل هو الحركة والسكون ، كما أنه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى « صانـع » .

وان كان العلاف قد تأثر بأرسـطو الذي جعـل مبدأ العالم الهيولي Prim matter والصورة Form (١٠٦) بشرط وجود الحركة والسكون ، فلا يحدث كون ولا فساد الا بالحركة ، ولا نمو ولا نقصان الابها(١٠٧) ، الا ان الفرق بين أرسطو والفيلسوف المعتزلي ، هو ان الاول جعل الحركة تنتهي الى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة ، فجعل للحركة مبدأ فتكون حركة نقلية من مكان الى مكان اخر . بينما كان للحركة الارسطية معنى أشمل

---

(١٠٤) الكرماني . الفرق الاسلامية ، ص ١٢ .

(١٠٥) راجع الغرابي . العلاف ، ط مصر ١٩٤٩ ، ص ٥٤ .

(١٠٦) الصورة عند ارسطو هي كمال اول او فعل اول للهيولي من حيث هي قوة صرفة اي أنها ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة . راجع كرم واخرين ، المعجم الفلسفي ، ط مصر ١٩٦٦ ، ص ٩٥ .

(١٠٧) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ط مصر الخامسة ١٩٧٠ ص ١٤١ .

من النقلة المكانية[١٠٨] ويمكن اعتبار محاولة أبي الهذيل اولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة ، في اعتماد « العلة الفاعلة » في اثبات خلق العالم وحدوثه والبرهان على الوجود الالهي . والذي انتهى الى اثبات محرك اول لا يحركه آخر ، واعتباره السبب الاول لكل حركة ، وهذا المحرك الاول هو الله[١٠٩] .

واستعان النظام بمقدمات أستاذه العلاف في حدوث العالم وتناهي موجوداته،التي تقضي باعتبار كل حركة هي حركة متناهية الامر الذي يستدعي ضرورة حدوثها .

ولان العالم متناهٍ محدود ، فهو محدث ، ولما كان محدثا ، فله أول . وان كان لا متناهيا فليس له اول .

ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة الى زمان ومكان فهي اذن متناهية وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة[١١٠] .

واذا كان العقل هو المحور الاول لبراهين الحركة الاعتزالية في اثبات حدوث العالم وحجة على قدم الله واثباتا لوجوده ، فأن المفكر عبدالجبار الذي استرشد بالعقل ، لم يتخلص منهجيا من صيغة المتكلمين التقليدية في اثبات خلق العالم والوصول منه الى علته الاولى . ويقف مبدأ الضرورة والاستدلال – في خط واحد .

والنقطة الاولى التي يبتدىء منها برهان القاضي المعتزلي هي – افعال الله[١١١] – التي تدل على وجوده ، وان كانت هذه القضية استدلالية ، فأنها تعتمد على معرفة ضرورية أولية . وهي أن لكل فعل فاعلا وكل حادث له

---

(١٠٨) الغرابي . العلاف ، ص ٥٤ .
(١٠٩) الخياط . الانتصار ، ص ٣٤ . وانظر نادر . فلسفة المعتزلة ١/١٢٠ .
(١١٠) ابو ريدة . النظام ، ط مصر الاولى ١٩٤٦ ، ص ١٣١ – ١٣٩ .
(١١١) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص ٣٦ – ٤٠ .

محدث[112] : ومثل هذه (السببية) تعـرف من الضرورة المباشرة للفعـل الانساني . لذلك فالطريق الى معرفة الله في رأي القاضي هو الافعال من خلال قياس « الغائب على الشاهد »[113] والمتيافيزيائي على الفيزيائي ، فمـا دام الفعل لابد له من فاعل على ما نرى في العالم الطبيعي او في الشاهد ، فأن العالم المحدث لابد له من محدث هو (الله) .

فثمة نوعان من المحدثات[114] :

١ ـ ما يدخل في مجال القدرة الانسانية ، غير أن هذه المحدثات لا تقـوم دليلا او برهانا على وجود الله ، الا اذا وقعت على نحو لا ينبغي وقوعه عليه من الفعل الانساني ، نحو العلوم الضرورية التي هي من جنس العلم فالعلم يدخل في دائرة الاقتدار الانساني ، لكن العلوم تتم أردنا أم كرهنا كحركة يد المرتعش ، فأن الحركة في الاصل فعل انساني لكنها في حال المرتعش (اضطرارية) .

٢ ـ اما الافعال المحدثة ذات المجال الما ورائي « فوق الانساني » فأنها لا تقع تحت الامكانية الانسانية او في مجالها الممكن ، كالجواهر والاجسام عامة ، وعدد من الاعراض[115] ، فهذه الافعال جميعها استدلالات على الله ووجوده باستثناء « الفناء » .

---

(١١٢) القاضي . النظر والمعارف ، ص ٣٢٥ .
(١١٣) راجع القاضي : شرح الاصول الخمسة ٥٣ ـ ٥٤ ، متشابه القرآن . القسم الثاني ، ص ٦٩ . المحيط بالتكليف ، ص ٣٠ ، ٣٣ ، ٨٦ ، ٩٦ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .
(١١٤) القاضي . شرح الاصول ، ٨٩ ـ ٩٠ .
(١١٥) اعتبرها القاضي عبدالجبار ثلاثة عشر عرضا (ممن لا يدخل جنسه تحت مقدورنا) .
راجع القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ١٩٠ .
اما ما يدخل تحت قدرة الانسان وفعاليته فعشرة انواع من الاعراض هي ←

لذلك رتب الفيلسوف الهمذاني مبرهناته على الوجود الالهي بالاستدلال على حدوث الاجسام عبر أربع مسائل أطلق عليها « دعاوى » ، حرصا منه على عدم قبول المسلمات العامة دون مناقشاتها والتثبت من مقدماتها ، فاذا ما سلم بها رفض أن يسميها الا بأسمها الدال على أنها قابلة « للنظر والنقد » وانها ليست حقائق مطلقة ، ولا شيئا أزليا خالدا(١١٦) ، بل هي مجرد « دعاوى » تتعرض للنفي كما تتعرض للاثبات ، لان الدعوى : كل خبر لا يعلم صحته وفساده الا بدليل • بل نعلم ذلك ضرورة وهذا حال كل واحدة من هذه الدعاوى ، فيجب ان تسمى دعاوى افتراضية(*) ، زيادة في الحيطة والحذر ، اذ من الممكن دحض حجة يعتمد عليها بحجة أقوى منها ، ومن هنا فالدعوى قابلة للتمحيص وتقليب الرأي فيها ، ثم يحاول اثباتها ــ منطقيا ــ عن طريق افتراض مقابلات متعارضة حتى في ادق الامور واقربها الى التسليم والاقتناع •

وهذه الدعاوى الاربع هي(١١٧) :ــ

١ ــ تقوم الدعوى الاولى على أن في الاجسام معاني اربعة هي : اجتماع ، افتراق ، حركة ، سكون •

← « خمسة من افعال الجوارح اضافة الى خمسة من افعال القلوب » الاولى : « الاكول ، الاعتمادات ، التاليفات ، الاصوات ، والآلام » . اما الخمسة الثانية فهي « الاعتقادات ، الازادات ، الكراهات ، الظنون ، والانظار » . لا يمكن الاستدلال بشيء منها على الله . راجع المصدر السابق ص ٩٠ •

(١١٦) علي فهمي خشيم . النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس ليبيا ، ١٩٦٧ ، ص ١١١ ــ ١١٢ •

* هذا يذكرنا على الفور بشروط البحث العلمي وتقاليده الاكاديمية المعاصرة والتي تعتبر (النسبية) صفة واجبة في الاحكام والمواقف الفكرية والسلمية . مقابل صفات الاطلاقية والوثوقية والجزم اللاعقلاني . الذي يتوقف عنده كل جدل وتطور •

(١١٧) القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، وراجع القاضي ايضا . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٨ ــ ١٧٩ •

استهدف البرهان على الفرضية الاولى اسقاط قول أصحاب «الهيولي» في قدم الاجسام ، لذلك أثبت المفكر المعتزلي أن الاعراض – المتغيرة – بمعانيها الاربع تدل على حدوث الاجسام ، لانها تشغل « حيزا » ولانها ذات صفة « حجمية » مادية لذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة او متفرقة متحركة او ساكنة .

٢ – والدعوى الثانية تقوم على ان اثبات الاعراض بالاجسام يستدعي حدوث الاعراض ، وقد حاول القاضي عبدالجبار أن يوطد لهذه الدعوى التي وضع صياغتها أبو الهذيل . بأقامة نسق فلسفي متماسك غير متناقض ، معتمدا على المجال التجريبي الواقعي للفرضية الاولى ، بأن الاجسام لا تخلو من الالوان او المعاني الاربعة المتغيرة ، يقوم دليلا على ان هذه الاعراض المتضادة تتوالى على مجالاتها المكانية ، مما يثبت أنها طارئة ومستحدثة .

ولما كان أساس حدوث العالم هو الاعراض ذات الامكانات المتحولة (المتغيرة) ، فأن كل ماهو صفته التغير فهو حادث ، واذا كان محدثا، فأنه يحتاج الى (محدث) وهو السبب الاول (الله) . واذا ما ثبت التغير في الاعراض ، فأنها قابلة للعدم . مقابل استحالته على السبب الاول .

٣ – والذي يثبت حاجة الاجسام الى الاعراض في الدعوى الثالثة ، هو أنها لا يمكن أن تقوم او ترى الا بها ، ويثبت من طرف ثان ، تهافت رأي اصحاب الهيولي ، اذ لو جاز خلو الجسم من هذه الاعراض لجاز خلوه منها الان ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو ، مثل اللون ، فأنه وان صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

وثمة دليل ثان يضيفه القاضي الى الدليل الاول . وهو ان كل جسمين اما أن يكون بينهما مسافة او لا يكون ، فأن كان بينهما مسافة كانا مفترقين ، وان لم يكن كانا مجتمعين .

والدليل الثالث في هذه الدعوى هو أن الجسم لو خلا من الاعراض الاربعة (الاجتماع ، والافتراق ، السكون ، الحركة) لكان السابق اليه لا يخلو ، اما الاجتماع او الافتراق ، من هنا تتبدى استحالة انفصال الاجسام او انفكاكها عن الاعراض •

٤ ــ وتواجه هذه الدعوى شبه الاتجاهات المادية بكل مستوياتها ، فبعد تحقق الدعاوى الثلاث ، يتعين اثبات أن الجسم اذا لم ينفك عن هذه الحوادث (الاجتماع ، الافتراق ، الحركة ، السكون) وجب أن يكون محدثا مثلها • واقامة الدليل على هذه الدعوى يقوم على أن الجسم اذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون وضعه في الوجود مساويا لوضعها ، ووضع هذه المعاني في الوجود ان تكون حادثة كائنة بعد ان لم تكن ، فوجب أن يكون الجسم محدثا أيضا • وكائنا بعد أن لم يكن ، كالتوأمين اذا ولدا معا ، وكان لاحدهما عشر سنين ، فأنه يجب أن يكون للاخر عشر سنين أيضا •

مثل هذه الصياغات المنطقية القياسية ترتبط بشروط بناء الفكر الاعتزالي الديني التي آكدته براهينهم العقلية ، فالعالم وجد من قبل الله بالخلق ، وانه خلق من العدم ، فالعالم خلق من لا شيء ، فهو متناه Finite فأذن هو محدث •

وتأكيدا لهذه المقدمة البرهانية أقرت الاعتزالية نظرية الجزء الذي لا يتجزأ او مذهب الذرة Atom ، باعتبار ان العالم مركب من جواهر فرده تقف في تجزئتها ولا تتخطاه(١١٨) • ولما كان للعالم أول جزء ينتهي اليه ، كان

(١١٨) راجع النيسابوري • مسائل الخلاف لوحة ١٣ ــ ٢١ ، وانظر الالوسي : The Problem of Creation P.P. 271-277.

هذا العالم محدودا حادثا ، واذا كان حادثا ، فأنه بالضرورة يحتاج الى مـن يحدثه ، وهو القديم الاول الذي لا أول قبله ولا قديم غيره •

واذا كانت الاعتزالية قد حاولت اثبات خلق العالم وحدوثه بصياغاتها الاستدلالية على ضوء المفهوم المبدئي ــ للتوحيد ــ فأنها رصدت عموم الاتجاهات المعارضة التي قدمت فكرياتها من واقع ايديولوجياتها بصيغ فلسفية انتقائية •• الامر الذي يجعل من المناسب جدا ان نتعرف على وجهات النظر المختلفة التي سادت العالم الاسلامي لنتبين في النهاية موقع الفكـر الاعتزالي في محيط الاراء الفلسفية والكلامية الاخرى التي حاولت أن تعالج قضية الصلـة بين الله والعالم ، وتردد بعضها القـول بأزلية الطبيعة وخلق العالم ، وعلى هذا النحو ، فثمة اتجاهات مادية ومثالية وتوفيقية قدمت رؤاها في هذا المجال وهي :ــ

١ ــ الاتجاه المادي :ــ

لعل اول التيارات الفكرية واعرقها فلسفيا ، هو التيـار المادي المحض Materialism ــ الذي قرر مفكروه : بأن المادة اصل للكون ، وعليه فأن العالم مفسر لذاته ، مكتف بذاته ، ليس بحاجـة الى علـة Couse خارجة عنه لايجاده او تحققه(١١٩) •

---

(١١٩) ساد التيار المادي الفكر اليوناني ابتداء من طاليس والرواقية وديمقريطس وابيقور ومرورا بالقرن السابع عشر عند هوبز وجاسندي وفي القـرن الثامن عشر عند فلاسفة عصر الاستنارة ، وثمة انواع كثيرة من الفلسفات المادية في مقدمتها مادية ماركس وانجلز ويمكن ان تطلق على التيـارات المادية الاولى ــ حيوية المادة ــ Hylozoism واول من استخدم هذا المصطلح هو Cudworth . على ان المادية استقرت بالماركسـية واصبحت ايديولوجيتها التي قالت بأزلية العالم وبأن الطبيعة خالدة لا نهاية لها ولا حدود •
راجع كونستانتينوف واخرين . المادية الديالكتيكية ، ط دمشق ، ص٨٩•
وراجع كرم . المعجم الفلسفي ، ص ٦٩ •
والموسوعة الثقافية . ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٨٧٠ •

فالعالم مادي أزلي Eternity أبدي بجواهره واعراضه ، تسيره قوانين ذاتية آلية ، مما ينفي حاجته الى خالق باعتباره غير مخلوق ، فلا وجود للخالق أصلا .

وأطلق المفكرون الاسلاميون على دعاة هذا الاتجاه ـ الدهرية ـ Naturalism ، او الزنادقة Atheism (١٢٠) ، لان تفسيرهم يفضي الى الى نفي العلة السببية الاولى (الله)(١٢١) !

٢ ـ الاتجاه المثالي :ـ

ولئن كان الاتجاه المادي يمثل مرحلة العبور من الميتافيزياء والتأملات التجريدية الى منهجية البحث العلمي المنظم في وحدة تركيب العالم وقوانينه ، وسببية العلاقات وارتباط الظواهر فيه(١٢٢) ـ فثمة اتجاه ثان اقترب منه ، في صوب اثبات قدم العالم بالزمان لا بالذات Eternal ، وان قدم المادة الاولى Prime Matter التي نشأ عنها العالم ، لم تكن من شيء ، وانما وجدت بالتولد الذاتي ـ لذلك عرف هؤلاء باصحاب ـ الحدوث بالذات(١٢٣) ـ او القدم بالزمان .

واعتمد هذا الاتجاه في تفسيره لقدم العالم من ان علة الفعل الالهي في جوده وحكمته وقدرته ، وان الله لم يزل جوادا ، كريما ، حكيما قادرا ، فالعالم لم يزل ، اذ علته لم تزل ، وكذلك اذا كان الله غير فاعل ثم صار فاعلا ،

---

(١٢٠) راجع ابن كمال باشا : رسالة في تحقيق لفظ « زنديق » ـ مخطوط ـ الورقة الاولى .
وانظر الدكتور الالوسي :
The Problem of Creation P. 26-28 168. 170.

(١٢١) ابن حزم . الفصل . ط مصر ١٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ٩ .
(١٢٢) هنري توماس . اعلام الفلاسفة (مترجم) ، ط مصر ١٩٦٤ ، ص ٦٨ .
(١٢٣) ابن حزم . الفصل ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .

فقد لحقته استحالة ، لذلك ينبغي الاقرار بقدم العالم بالزمان وان كان حادثا بالذات ويستمد وجوده منه ، تجنبا للمشكلات التي تترتب على القول إن الفاعل الكامل لا يفعل الا منذ الازل ، وهو ما يسمى : بالعلة التامة واستحالة الترجيح بلا مرجح(١٢٤) .

٣ ــ ويرتبط الاتجاه الثالث بالموقف الفلسفي (المشائي) ، الذي حاول صياغة موقفه الفكري في ضوء التكييف التلفيقي بين الدين والفلسفة اذ ان قبول الرأي الارسطي بقدم العالم يعني انكار جملة العقيدة الاسلامية ، بانكار صيغة الخلق بالنسبة لله . وهو موقف يرفضه المتدينون . لانهم يعتبرون فعل الخلق قوام الجوهر الالهي ، ولهذا فان بعض فلاسفة الاسلام انحازوا الى الفكر الافلاطوني الذي جعل العالم ــ محدثا ــ ترك ترتيبه للصانع(١٢٥) .

ولئن كان الكندي قد أخذ بأرسطو وتابعه في آرائه ، فانه تنبه الى ما يعنيه القول بقدم العالم ، لذلك كان على الفيلسوف العربي أن يتخذ موقفا انتقائيا في اعتماده على علة أرسطو الفاعلة Efficale Cousality وعلى رؤية افلاطون ، فقدم برنامجه التلفيقي (الجمعي) من خلال الموجود ، على أنه علة قصوى هي الله الذي خلق العالم ونظمه واحكم قوانينه ، وسير بعضه علة للبعض الاخر .

وفعل الخلق هذا هو عملية ابداع Creation أي أيجاد من العدم Privation ، أي ان العالم مخلوق ، مستحدث ، وبذلك يجاري الكندي آراء بعض المعتزلة في عصره ، فنجد عنده استدلالا على حدوث العالم يستند

---

(١٢٤) راجع الآلوسي . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد ١٩٦٧ ، ص ١٠٢ ـ ١٢٩ .
وراجع الغزالي . تهافت الفلاسفة ، ط مصر ١٩٥٥ ، ص ٧٤ .

(١٢٥) راجع ابو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ط مصر ١٩٧٤ ص ٢٣٥ .

على اثبات تناهي جرم العالم وزمانه وحركته وهو أمر يمكن أن يقارن بدليل أبي الهذيل المستند الى تناهي الجرم • وكذلك ببعض أدلة ابراهيم النظام على بدء الزمان واستحالة التسلسل الى ما لا نهاية(١٢٦) •

ويمكن ان يلحق بالاتجاه المشائي Peripatetic الافلاطونية المحدثة New Platonism والتي عدلت فيما بعد وعرفت بنظرية الصدور او الفيض Theory of Emanation وقد حاول دعاتها تجاوز الصعوبات التي قد تنشأ عن صدور (الكثير) Multiplicity العالم المادي بتراكيبه عن ـ الواحد ـ Oneness صدورا مباشرا ، دون أن يترك ذلك على الذات الالهية تأثيرات كمية او كيفية ، فالواحد البسيط Simple من حيث هو واحد بسيط ، وانما يلزم عنه مباشرة صدور شيء واحد فقط(١٢٧) •

وعلى ذلك فأن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد ، او جوهر واحد ، دون ان يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر ـ تراخ ـ أو انقطاع ، وكذلك كان قول الفارابي وابن سينا ، بفيض العالم عن الله(١٢٨) ـ مقابل نظرية الخلق من العدم(١٢٩) •

---

(١٢٦) راجع Walzer. R. Greek in to Arabic. London 1963. P. 187.
وانظر أبو ريدة . رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر ١٩٥٠ ، ج١ ص ٦٣ والآلوسي The Problem. P. 310.

(١٢٧) راجع نللينو . التراث اليوناني والحضارة الاسلامية ، ط مصر الثانية ١٩٤٦ ، ص ٢٤٥ •

(١٢٨) راجع صليبا . المعجم الفلسفي ، ط بيروت الاولى ١٩٧٣ ، ج ٢ ، ص ١٧٢ •

(١٢٩) راجع • يوسف اكرم • تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ وما يليها • وانظر • الاهواني • الكندي فيلسوف العرب • ط مصر (اعلام العرب) ص ٢٩٥ وما بعدها •

٤ ــ ويستغرق الاتجاه الرابع عموم التيارات السلفية الاتباعية بكافة مستوياتها الفكرية واتجاهاتها المذهبية ، التي كان اجماعها على ان الله خلق العالم من العــدم . Creation Ex Nihilo عبر مبدأ السببية الالهيــة Causality فالله سابق للعالم ، وهو خالقه ، وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن[١٣٠] .

وقد وصف هذا الاتجاه ــ بمبدأ الابداع Creation والاختراع ، او الايجاد المنفصل ، او الخلق من العدم .

وكان بناء مثل هذه النظرية على مثل هذا النحو البسيط جزءا من النهج السلفي التقليدي ــ النقلي ــ في مواجهة الفلسفة المادية وقد قام اصحاب هذا النهج بمحاولات فكرية عديدة ومهمة لاسناد موقفهم غير أنه لم يحظ بالمقومات الفلسفية او المبرهنات التحليلية طوال القرون الاربعة الهجرية الاولى ، فيمــا اتيحت لهذا النهج فرصة الدعم الجدلي بفضل ممثل الاتباعية ــ الغزالي ــ الذي أقام منظومة النقدية على موقف الماديين القائلين بأزلية العالم[١٣١] . ففي رأيه أن هذه ــ المشكلة ــ ترتبط بصلات أساسية بمشكلتين أخريين هما :

١ ــ مشكلة البرهان على وجود الصانع .

٢ ــ مشكلة الخلق والإبداع .

وتبنى المتكلمون عموما البرهان على وجود الصانع على مقدمة الحدوث. فذهبوا الى أن العالم المخلوق الحادث ، يحتاج الى خالق ، اذ ان انكار خلق

(١٣٠) البغدادي . الفرق بين الفرق ، ط مصر ١٩٤٨ ، ص ١٠٧ . والكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٩٦ .
والشهرستاني . نهاية الاقدام . ط اكسفورد ١٩٣٤ ، ص ١١ ــ ٢٥ .

(١٣١) الغزالي . المنقذ من الضلال ، ط مصر ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ وما يليها .
والغزالي ايضا ، تهافت الفلاسفة ، ص ٩٤ وما بعدها .

العالم يلزم عنه بالضرورة Necessity أن لا صانع له[132] •

اما طريق اثبات حدوث العالم[133] فأنه يتم عن طريق :ـ

١ ـ اثبات الاعراض أولا واثبات حدوثها ثانيا •

٢ ـ استحالة خلو الجواهر عن الاعراض •

٣ ـ بيان استحالة حوادث لا اول لها •

٤ ـ يترتب على هذه الدعاوى الافتراضية أن ما لا تسبقه الحوادث فهو حادث •

وبهذا البرنامج توثق الاتباعية ـ النقلية ـ قدرتها الجدلية من مواجهة الحركة المادية وعموم الارتيابيين ، الا انها بوعي شديد ، استمدت عناصر فكرها الجدلي ـ العقلي ـ عن التراث العظيم الذي أغناه المعتزلة ، اضافة وتنظيرا في بناء فكري متماسك • بالرغم من الاحتجاجات الصاخبة التي أثارتها السلفية بوجه هذا الفكر المستنير ، ووقوفها العدائي من مفكريه وقادته •

واذا كانت هذه هي التيارات الفكرية الرئيسة التي كانت سائدة في عصر التقدم الحضاري ، فأين يقف الاعتزال من هذه الاتجاهات ؟ انه يقف على أرض العلم التجريبي وعلى أسس المنطق العقلي ، بغض النظر عن النتائج التي توصلوا اليها ، حسبنا أن تتابع قراءتنا لمنظومة فكرهم الرصين ، الذي اتسم بقدر كبير من الفاعلية والتأثير في رسم مستقبل الانسان والحضارة في العالم •

---

(١٣٢) حول تفاصيل مواقف المتكلمين وحججهم وراي الغزالي مفصلا ، وموقف ابن رشد ايضا راجع :
الدكتور حسام الالوسي ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين (مصدر سابق) القسم الاول والثاني •
وراجع : الدكتور عرفان عبدالحميد • الفلسفة الاسلامية • بيروت ١٣٧ ، وجلال شرف • الله والعالم • مصر ١٩٧٥ ، ص ٧٥ •

(١٣٣) راجع الشهرستاني • نهاية الاقدام ص ١١ وما يليها (بتفصيل) •

١ ــ نظرية الجزء الذي لا يتجزأ[١٣٤] :ــ

في نطاق مباحث العالم وبقصد اثبات تناهي الاشياء وحدوثها قدم العلاف[١٣٥] نظريته في ــ الجوهر الفرد ــ والتي قوبلت بأهتمام فائق من المتكلمين عموما[*] ، وبالاخص الاعتزالية والاشعرية فيما بعد •

والاساس النظري للجوهر الفرد يقوم على أن الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع خاص ، لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الخارج ، ولا بحسب الوهم ، او الفرض العقلي •

وتتألف الاجسام من أفراد ، بانضمام بعضها الى بعض • والعالم مركب من هذه الجواهر الفردة ، او الاجزاء غير القابلة للتجزئة او الانقسام[١٣٦] وان

---

(١٣٤) الجوهر Substan : المحتمل للاحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها . وعند المعتزلة ان الاجسام مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ . الخوارزمي . مفاتيح العلوم ط ليدن . بريل ١٩٦٨ ص ١٧ وجزء لا يتجزأ او « ذرة » Atom الذي تتالف الافراد من مجموع أفراده بأنضمام بعضها الى بعض .
الجرجاني . التصريفات ، ط تونس ، ١٩٧١ ، ص ٤١ •

(١٣٥) تنسب هذه النظرية الى ابي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد السلمي ، وهشام الفوطي من معتزلة البصرة . راجع بينس . مذهب الذرة عند المسلمين ، ط مصر ١٩٤٦ ، ص ٤ ، ٥ •

* ان القول بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى المتكلمين على النحو الذي بلوره المعتزلة أسباب يمكن معرفة تفاصيلها بالرجوع الى الآلوسي في كتابه .
The Problem of Creation. Baghdad. 1967. P. 71.

ينبغي الاشارة هنا الى ان بعض المعتزلة رفض (الجوهر الفرد) أو الجزء الذي لا يتجزأ . مثل النظام الذي اعتبر الجسم الممتد في الابعاد الثلاثة هو اقل ما يتكون منه الشيء •
راجع حسام الآلوسي •
The Problem of Creation. P. 283.

(١٣٦) راجع الراوي . العقل والحرية ، ص ٢٩٧ ــ ٢٩٨ •

كان أبو الهذيل قد حاول أن يحل بالجوهر الفرد مشكلة التغير والثبات في العالم وتفسير ارتباطه بالعلة الاولى ، وتحول الطبيعة حسب القوانين والشروط التي وجدت في ظلها ، فأن العلاف افترض أن العالـم يتكون من هــذه الذرات البسيطة المتناهية في الصغر ، التي تنحل اليها عموم الموجودات الكونيــة ، والتي تتحرك مجتمعة فيحدث الكون •

او تنفصل عن بعضها فيحدث العدم •

والزمان حركة هذه الذرات ، والمكان هو تحقق هذه الذرات المنفصلة فيــه •

٣ ــ الجســم •

وبأثبات نظرية الجوهــر الفرد يتصل البحث بطبيعة الجسم بأعتباره نقطة الارتكاز التي يقوم عليها البحث في قضية الخلق •

فاذا كانت الجواهر الفردة لا تعتبر أجساما ، وانما يتكون الجسم مــن جوهرين او جزءين على الاقل ، فأنه ينبغي التعرف أولا على حدود الجســم وابعاده فهو « الطويل ، العريض ، العميق »(١٣٧) أما عناصره التفصيلية فهي « يمين ، شمال ، ظهر ، بطن ، أعلى ، أسفل » • ان هذه الاجزاء تتناســب والجهات الست التي عرف بها الجسم ، كأن يكون كل جزء منه مقابل جهة من الجهــات(١٣٨) •

فالاجسام هي عناصر تشكيل العالم ومنها يتركب ، وان كانت معرفتنــا بهذه الاجسام معرفة مباشرة ، تقوم على الادراك الحسي ، وأنها لا يمكن ان

---

(١٣٧) التهانوي • كشـاف اصطلاحات الفنون ، ط القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٦٨ ــ ٣٦٩ •

(١٣٨) راجع الاشعري • مقالات الاسلاميين • ط مصر ١٩٥٤ ج٢ ص ١٥٤ — ١٥٥ •

تكون قديمة ومحدثة معا . بل ينبغي أن تكون على احدى الصفتين ، الامـر الذي يستدعي تعقلها بالنظر العقلي ، اذ لا يمكن أن تكون معرفتنا المباشرة لها بمجرد ادراكنا الحسي لها . لذلك فالتفكير يقودنا الى النتيجة التالية :

ـ لا يمكن ان تكون الاجسام منفكة عن الاعراض أي أن وجودها لا يدرك الا مع المحدثات التي تتقدمها في وجودها[١٣٩] ـ .

فالاعراض بكل أنواعها ـ الحركة ، السكون ، القرب ، البعد ، تقضي الى أن الانسان لا يستطيع ان يعقل الاجسام الا من خلال أعراضها .

٣ ـ الاعراض .

العرض هو ما قابل الجوهر من حيث هو موجود ، ولا يقوم بذاته ، فلا يوجد الا متحيزا[١٤٠] ، فالعلاقة بين الجوهر والعرض ، علاقة وجودية وتعين ، اذ لا يمكن أن يحل العرض الا بجوهر يقوم به ويتشكل من خلاله .

وقد ميز المعتزلة بين الاعراض وبين الجواهر تمييزا واضحا ، فمقابل تحيز الجواهر . فأن الاعراض لا تتحيز بذاتها ، والجواهر تبقى والاعراض لا تبقى، والجواهر لا تحل في غيرها ، وأنما تحل بها الاعراض . أما اثبات هذه الاعراض فأنه يتم « اضطراريا » وهو ما نعلمه من تصرفاتنا او من تصرف غيرنا من خلال مشاهدتنا للاحياء[١٤١] .

أما ما يقع في الجماد من الاعراض وما يتجدد في السماء والارض فأنـه يعرف بدلالة[١٤٢] .

---

(١٣٩) راجع القاضي عبدالجبار . المختصر في اصول الدين ، ط مصر ١٩٧١ ، ص ١٧٤ . وانظر : شرح الاصول الخمسة ، ص ٩٤ .

(١٤٠) اللاحمي . الفائق في اصول الدين (مخطوط) ورقة ٦ ب ، والقاضي . المغني . المخلوق ١٦٧/٦ وما يليها . وخشيم . الجبائيان . ط طرابلس ١٩٦٨ ، ص ١٥٢ ــ ١٥٣ .

(١٤١) اللاحمي . الفائق . ورقة ٦ ب .

(١٤٢) القاضي . المحيط بالتكليف . ط القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٦ ــ ٢٧ .

وكان هدف المعتزلة(*) من اجراء هذه البحوث التفصيلية هو مواجهة اصحاب نظرية الظهور والكمون ، الذين قالوا بقدم الاعراض ، فكان على المعتزلة أن يجهدوا أنفسهم في الحجة على حدوثها من خلال جواز العدم عليها وقابليتها للتغير ، التي تؤكد حدوثها(١٤٣) ، واذا كانت الاعراض حادثة ، فيكون ما حلت به وهو ـ الاجسام ـ حادثة أيضا .

٤ ـ الاجسام والاعراض :

وفي مجال لمباحث الطبيعة وتناهي مركبات العالم وموجوداته المحدودة ، ناقش المعتزلة مسألة العلاقة بين الجسم والعرض ، من خلال قيام الاول بالثاني، وعدم انفكاكهما عن بعض ، اذ أن الاجسام بدون أعراضها لا ترى ولا يدرك حدوثها ولا تغيرها(١٤٤) . أي عدم تعري الجواهر او انفصالها عن الاعراض ، واخصها اللون ، فالاجسام ترى اذن وقد حلت بها الاعراض جميعها او بعضها. واجمع المعتزلة من ناحية أخرى على القول بأن الذي خلق الاجسام هو الله ، اذ لا قدرة للانسان على مثل هذا الصنع او أي شيء منه ، الا أنهم أقروا بقدرة الانسان على خلق الاعراض وما هو من جنسها(١٤٥) .

ولكن ما هي الاعراض التي يتمكن الانسان من خلقها وصنعها ؟

فثمة من بالغ في قدرة الانسان ، فجعل الحياة والموت (أعراضا) في قدرة الله أن يمكن الانسان على فعلها . فيما نفى المفكر بشر بن المعتمر أن يقدر الله الانسان على مثل ذلك ، الا انه بوسع الانسان أن يفعل أعراضا أخرى كالالوان والطعوم والروايح ، والحرارة ، والبرودة الخ ..(١٤٦) .

---

* يستثنى من ذلك النظام الذي قال بالكمون .

(١٤٣) القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ٩٥ ـ ١٠٤ .

(١٤٤) النيسابوري . مسائل الخلاف (مخطوط) ورقة ٤٦ ـ ٧٧ .
وانظر . الخياط . الانتصار ، ص ٧ ، ١٦ .

(١٤٥) بينس . مذهب الذرة عند المسلمين . ط القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٧ ومابليها.

(١٤٦) الخياط . الانتصار ، ص ٦٣ .

وقد خالف أبو الهذيل بشرا في اعتبار هذه الاعراض مما يقع في مجال القدرة الانسانية ، لكنه جوّز أن يقدر الله الناس على الاعراض التي تعرف كيفياتها ، كالحركات ، والسكون ، والاصوات والآلام . الخ[١٤٧] .

٥ ــ الحركة والسكون :

كان النظر في مسألة حركة الاجسام وحركة العالم في جملته ابرز القضايا الطبيعية التي استندت اليها المعتزلة في اثبات حدوث العالم : فجعلوا الحركة والسكون من الاوصاف الطبيعية للجوهر الفرد[١٤٨] ، حتى يتأتى منه تكون الاجسام . مما جعل أبا الهذيل يعتبر الحركة والسكون شرطا مبدئيا لقيام الاشياء وتكونها[١٤٩] . ففي رأيه أن الاجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . على أن الحركة والسكون ما هي الا أعراض تحل في الجسم .

على أن أهم مباحث الحركة والسكون ، هو ما حلله المعتزلة حول طبيعة العلاقة بين الحركة والسكون ، وفيما اذا كانت الحركة تولد سكونا ، او السكون حركة أم لا ؟

وقد نفت المعتزلة بغداد امكانية التوليد بين الاثنين ، لان الحركة والسكون في رأيهم ضدان ، والضد لا يولد ضده[١٥٠] .

واعطى البغداديون لهذه المسألة اتجاهين ، طبيعيا واخلاقيا[١٥١] .

فمن الناحية الاولى يفسر المعتزلة انتفاء التولد بين الحركة والسكون بدعوى أن الحركة صفة تكتسبها الاجسام من الوجود : وبما ان الحركة تعني انتقال الجسم من مكان الى مكان اخر وهي اول (كون) في المكان الثاني

---

(١٤٧) المصدر السابق ، ص ١١٤ ــ ١١٥ .
(١٤٨) النيسابوري . لوحة ٨٣ .
(١٤٩) الاشعري . مقالات الاسلاميين ٢/١٩ ــ ٢١ .
(١٥٠) القاضي . المغني . الرؤية ٤/٣٣١ .
(١٥١) بينس . مذهب الذرة ، ص ٢٠ ــ ٢١ .

فأنها تستوجب مكانين وزمانين ، فيما لا يستوجب السكون «اللبث» في مكانه الواحد زمانين متتاليين • ولما كانت الحركة عرضا ، والاعراض حالة مؤقتة غير مستقرة وجميع الحركات تنتهي الى سكون •

وسحب معتزلة بغداد هذه المسألة الى دائرة ميتافيزيقا الاخلاق ، فلو أنهم أقروا بمبدأ التولد (الحركة سكونا والسكون حركة) لاضطروا في نهاية الأمر الى قاعدة عامة تقرر : أن كل ضد يولد ضده ، واذا وضعوا هذه القاعدة في المجال التطبيقي ، فستكون النتيجة : أن المعصية تولد ماليس بمعصية ولا تولد طاعة ، لان الطاعة لا تكون من المعصية ، والكفر لا يكون من جنس الأيمان ، كذلك الحركة لا تكون من جنس السكون[١٥٢] •

والنتيجة : أن الحركات والسكون ، حالات متميزة الواحدة عن الاخرى فلا يمكن أن تولد احداها الاخرى •

٦ ــ علاقة الحركة بالجسم :

سجل المعتزلة خلافا آخر في علاقة الحركة بالجسم ، من خلال ما أثارته مباحثهم في هذه المسألة ، ــ هل الحركة في الجسم أم تحدث له ؟

أجاب النظام : بأن الحركة توجد في الجسم ، ينتقل بها من المكان الاول الى المكان الثاني ، معتبرا الجسم ذاته مكانا أولا • كأن تكون الحركة كامنة في الجسم أو هي التي تحركه[١٥٣] •

فيما يرى الجبائي : بأن الحركة تحصل بالجسم في المكان الثاني ، اما الكون الاول في المكان الاول ، فهو السكون •

وحظي رأي أبي علي هذا بتأييد قطاع معتزلة البصرة الاعظم • فيما بحث بشر بن المعتمر هذه العلاقة على نحو آخر ، فقد اعتمد (التجربة) في تحديد

---

(١٥٢) القاضي . المغني . الرؤية ، ص ٣٣١ ــ ٣٣٣ . الاشعري . مقالات ٢١/٢، ٤١ ، ٨٨ . نادر . فلسفة المعتزلة ط مصر ١٩٥٠ ج١ ، ص ١٩٧ .

(١٥٣) البغدادي . الفرق بين الفرق ط القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٥٨ .

مكان الحركة ، فالحركة عنده تحدث لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني ولكن عندما يتحرك الجسم بها من الاول الى الثاني(١٥٤) .

بمعنى آخر ؛ أن الحركة توجد في المكانين الاول والثاني ؛ أي أنها توجد في المكان (الثالث) الذي تمر به وتدوم فيه .

ولئن كان موقف بشر الهلالي يستند الى التجربة فان مفكر معتزلة البصرة القاضي عبدالجبار تابع موقف رفيقه البصري العلاف ، غير أن الحركـة عنده تنتهي في اول الوقت الثاني ، في المكان الثاني ، لانها عرضـ ، والعرضـ لا يبقى(١٥٥) .

٧ ـ نظرية الطفرة :

تتحدد أبعاد هذه النظرية بأن يمر المتحرك في آنين من الزمان من نقطـة اولى الى ثالثة او عاشرة ، فيكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاث او عشر آنات(١٥٦) .

والسبب الذي دعا النظام الى القول (بالطفرة) هو أنه كان مضطرا الى تقديم اجاباته على الاعتراضات التي تمسك بها معارضوه في ابطاله لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، اذ يرى قابلية الاجسام للانقسام الى ما لا نهايـة بالقوة لا بالفعل(١٥٧) .

---

(١٥٤) الاشعري . مقالات ٢/٤٢ .
(١٥٥) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .
(١٥٦) راجع الالوسي The Problem of Creation القسم الثاني / الفصل ٣ حاشية ٣٧ .
وانظر الخياط . الانتصار ، ص ٣٢ ـ ٣٥ .
الشهرستاني . الملل والنحل ١/٦٣ .
وعبدالكريم عثمان . نظرية التكليف ، ص ١٤٦ .
(١٥٧) راجع الدكتور حسام الالوسي دراسات . مبحث ٣ ص ١١٤ ـ ١٦٥ .
والالوسي ايضا : The Problem of Creation Part 2. Ch 3- P. 61.
وانظر أبو ريدة . النظام ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٣١ .

فكانت صياغته لنظرية الطفرة محاولـة ـ توفيقية ـ بين المتناهي وبين تفسير الحركة والانتقال(١٥٨) •

غير أن نظرية النظام هذه لم تصادف قبولا من رفاقه ، فقد شدد القاضي عبدالجبار في أدلته على رفضها ، ففي رأيه أن المحل لا يجوز أن يحصـل في الوقت الثاني في المكان الثالث ، لانـه يؤدي الى (الطفر)(١٥٩) والا لأمكن لاحدنا أن يصير في الوقت الاول بالبصرة ، وفي الثاني في الصين ، بدون قطع المسافات ، وان يرى ماوراء الجدر لطفر الشعاع عليه ، حتى لا يكون الحائط مانعا •

٨ ـ نظرية الكمون Theory of Virtuality

قوام هذه النظرية كما وضع خطوطها الفكرية النظام هي « أن الله خلق الدنيا جملة »(١٦٠) • بجميع موجوداتها دفعة واحـدة على النحو الذي نراه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ، وانه لم يتقدم خلق انسان خلق انسان آخر ، غير أن الله أكمن بعضها في بعض ، والتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها(١٦١) •

ولئن كان المنحى العام لهذه النظرية يرتبط بمبدأ التوحيد ، فأن متأخري المعتزلة اعتبروا القول بهذه النظرية أسوأ من موقف الدهرية(١٦٢) ، فقد نفى اولئك ـ المصانع ـ فأنسجم نفيهم مع القول ـ بالطبع ـ واثبتـه هؤلاء ، فكيف يصح سلب الخلق عنه ، الامر الذي جعل قاضي القضاة المعتزلي يرى في ابطال القول بالكمون والظهور مهمة التوحيد الاولى ، لان اقرار هذه النظرية

---

(١٥٨) راجع عبدالكريم عثمان نظرية التكليف ، ص ١٤٦ •
(١٥٩) القاضي ، المحيط ، ص ٣٨٧ •
(١٦٠) الخياط ، الانتصار ، ص ٥٢ •
(١٦١) الكرماني ، الفرق الاسلامية ، بغداد ١٩٧٣ ، ص ١٦ •
(١٦٢) الخياط ، ص ١٦ وما يليها •

يفضي الى القول بقدم الاعراض ، وان النتائج التي تترتب على هذه النظرية من شأنها مصادرة الشريعة وتكاليفها وابطال النبوة ومعجزاتها[١٦٣] . ولما كانت هذه النظرية تبتدىء من الاعتقاد بأن الاعراض وكل ما يمر على الاجسام من تغييرات تحدث بطبع المحل (أي الجسم) تصدر منه ، فالله يوجد الاجسام ولا يخلق الاعراض[١٦٤] .

٩ ــ نظرية المعدوم[١٦٥] Non Being

من واقع الاصل العقائدي (التوحيد) الذي يقرر أن موضوع العلم الالهي قديم ، ولما كان الله يعلم الاشياء قبل كونها لزم أن تكون هذه الاشياء ــ أشياء ــ قبل وجودها او تحققها ، في المجال الكوني المادي[١٦٦] .

وقد أثارت هذه النظرية معارضات داخل منظمة الاعتزال وخارجه ، فقد نفى البلخي[١٦٧] أن يكون المعدوم ــ ذاتا ــ في عدمه ، وانكر ابو الهذيل والملاحمي صفة الذاتية للمعدوم واعتبروا الاقرار بشيئية المعدوم ، يؤدى الى تصور ثان في (القديم) لان تصور حقائق الاشياء وأحكامها ، يثبت في عقولنا قبل وجودها .

---

(١٦٣) راجع القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٤ ، والمحيط بالتكليف ص ٣٧ . وشرح الاصول الخمسة ، ص ١٠٤ ــ ١٠٧ .
وانظر . ابو ريدة . النظام ، ص ١٥٧ .

(١٦٤) راجع عثمان . نظرية التكليف ، ص ١٤٧ .

(١٦٥) راجع الملاحمي . الفائق ، ورقة ٣٨ أ . النفي . بحر الكلام (مخطوط) ورقة ٣ ب . وانظر الشهرستاني . نهاية الاقدام . ط اكسفورد ١٩٣٤ ، ص ١٥١ .
البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٩٥ .
الاسفرايني . البصير في الدين ، ص ٣٧ .
عثمان . نظرية التكليف . ص ١٣٢ ــ ١٣٣ .

(١٦٦) راجع الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ٣٣ .

(١٦٧) الملاحمي . الفائق في اصول الدين ورقة ٣٨ أ ، ٣٨ ب ، ٣٩ أ .

واذا كانت نظرية المعدوم التي توصل اليها المفكر البغدادي (الخياط)[١٦٨] قد أثارت مثل هذه الاستياءات في صفوف المعتزلة ، فأنها رفضت من قبل السلفيين رفضا قاطعا ، فقد وجهت الاتباعية ـ الاشعرية والظاهرية وكل الاتجاهات النقلية ـ هجومها على تفسير الخياط ، لانه في رأيهم يفضي الى اقرار القول (بقدم العالم)[١٦٩] . لانهم حملوا تفسيره بشيئية المعدوم ، على القول بقدم الاجسام ومن ثم « قدم العالم » . فيما تبتدىء نظرية المعدوم تقرير رؤيتها « بأن الاشياء أشياء قبل كونها »[١٧٠] لان الله حين يمنح الاشياء صفتها الوجودية ، فأنه لم يضف اليها جديدا غير صفة « التحقق أو الوجود »[١٧١] لان معرفته بها معرفة قبلية **Apriori** ، وارتباطا برؤية اعتزال التجريدية للصفات الآلهية (ليس كمثله شيء)[١٧٢] وانه لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها أجساما واعراضا ، فالجسم جسم قبل كونه ، ومؤلف قبل كونه فلو أن الله هو الذي خلق الاشياء ، لكانت ماهياتها كماهيته[١٧٣] ، الامر الذي جعل أبا الحسين الخياط يتفادى الصعوبات الي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الاشياء ، فقدم نظرية المعدوم ، التي انتهت الى القول بأن الله لم يخلق الاشياء ، قدر ما أضفى عليها صفتها العينية أو الوجودية[١٧٤] .

ووفق هذه الرؤية تخطت معتزلة بغداد التناقض الذي ينتج عن قدم الماهيتين الآلهية والشيئية .

---

(١٦٨) راجع ثورة العقل مصدر سابق ، ص ١٧٢ .
(١٦٩) راجع البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ١٨٠ ، وانظر خشيم . الجبائيان ، ص ٨٣ .
(١٧٠) الاشعري . مقالات ١/١٢٠ ، ٢/١٧٠ .
(١٧١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ١٥١ ـ ١٥٥ .
وانظر : فاخوري والجر . تأريخ الفلسفة العربية ط بيروت الاولى ١٩٧٥ ج ١ ، ص ١٥٦ .
(١٧٢) سورة الشورى آية ١١ .
(١٧٣) العقل والحرية ، ص ٣١٤ .
(١٧٤) الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ١٥٥ .

البعد النظري الثاني

« العـدل »

تتوثق فلسفة « الانسان » في رؤية الاعتزال الاخلاقيـة عبر موضوعة « العدل » على نحو تبادلي متطور ، تتواصل حركته الجدلية في علاقة الفكر بالواقع ، ومن هنا كانت المواجهة الفكرية بين أنصار العـدل ، وبين الجبرية وحتمياتها اللاهوتية ، وفي التصدي المباشـر لانحراف السلطة السياسية او الحاكم الاعلى للدولة ، في حالة تخطيه اجماع الجماهير الاسلامية أو في تفريطه بمصالحها على أي وجه من الوجوه .

والاصل النظري لمبدأ العدل ينطوي على مفهوم أولي هو أن الانسان لا يتكلف الا في القدرة على ماكلف عليه في كفرد وايمانه ، في طاعته ومعصيته.

فالعدل ، يعني اثبات القدرة والمشيئة والارادة ونسبتها للانسان المكلف حقيقة وواقعا لا مجازا أو قياسا ، تأكيدا لاستقلالية الفعل الانساني ، وتحرره من الجبرية الميتافيزيائية ، والحتمية الطبيعية ، وتأكيدا لفاعليته الارادية على الصنع وايجاد ، واعتبار الجزاء ثوابا او عقابا ، ثمنا وفاقا لما قدمـه الانسان الملتزم من اعمال ، وما أتى به من افعال ، ومن ثم نسبة العدل الى الذات الالهية ونفي التجوير عنها ، بالتنزيه المحض ، وازاء هذه الرؤية الاخلاقية العميقة لمعنى

العدالة الالهية ، أصبح المعتزلة يعرفون « بأهـل العدل » دلالة متطورة على موقفهم الفكرى والعملي معا ، الـذي تمكن من أن يجمع صفوف عمـوم الاتجاهات الاسلامية المستنيرة التي تسعى بالتضامن مع حركـة الاعتزال الى توسيع سلطة العقل وتوطيد منهجه بالدفاع عن حقوق الانسان في الحريـة والاختيار •

ويمكن من ناحية أخرى ملاحظة الوجه الآخر لمصطلح (العدل) لا من خلال المنهج الوصفي الذي يكتفي بالمشاهد المباشرة للظاهرة الدينيـة ، بل في عملية النقد والتحليلات الداخلية حيث يتوضح مفهوم مبدأ العدل الذى استغرق الجدليات العقلية الرصينة ، والحوار الخصب مع ممثلي الاتجاهات المناهضة لفكر الحرية والاختيار ، وفي مقدمتهم محور الجبرية • وتحت ضوء الفلسفة وفي ظل منطقها التعليلي كانت جدلية العدل ، في نقض دعاوى الحتميات الماورائية، والفيزيائية ، بكل أدواتها الفكرية والمنهجية ، وبذلك وضعت الاعتزالية يدها على ابرز موضوعات الحضارة الانسانية واكثرها فعالية وهي « حرية الكائن البشري » ! من أين تبتدىء وبأي أداة يمكن تحققها ، والى أي مدى يمكن أن تحتسب فعاليتها • ومن هنا كانت الفلسفة الاعتزالية مشـروعاً للحيـاة وللتقدم ، ورسالة للمستقبل وبمثل هذه الرؤية الجديدة أسهم أصحاب العدل بقدر كبـير في تقليص الفلسفة اللاهوتيـة التي تمسكت بحـكم مصالحها الاجتماعية والسياسية بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الخطيئة وتبريرها بالجبر الالهـي •

وازاء البناء الاخلاقي المتماسك لقضية الحرية ، كان الموقف الاعتزالي يبرهن بالكلمة والفعل ، على وعي تأريخي نقـدي يندرج في تدبيرات عقلية وواقعية في تحديد المسؤولية الاخلاقية للانسان من موقفه وفعله ، وحريـة ارادته فلا فصل بين الاختيار والالتزام ، كذلك فليس ثمة مسافة بين النظرية والعمل •

١ ـ « الصلاح والاصلح »

وبهدف وضع المقدمات الاولى لقضية الحريـة وفي الدفـاع عن ارادة الانسان الفاعلة • وقدرته المؤثرة في اختيار الفعل أو تركه • من أجل ذلك كله قدمت الاعتزالية « نظرية الصلاح والاصلح » في برنامجها الفلسفي ، والتي اشتقت مقدماتها من أصلها العقائدي الثاني (العدل) •

وقد ابتدأت المعتزلة صياغة نظرية الصلاح والاصلح على النحو المنطقي التالي :

مادام الله عادلا فهو لن يفعل الا ما هو أصلح لعباده ، ولأنه خلق العالم لغرض وغاية وحكمة ، ولان العمل دون غاية تبرره ، أو حكمة يتوجـه اليها ويستهدفها يصبح عبثا[١] •

ولما كان الله حكيما عادلا ، فانه خلق كل شيء لصلاح الانسان وصلاح عالمه[٢] • ولذلك فان كل أفعال الله صلاح للانسان[٣] • هذه هي الصياغة العامة لنظرية الاعتزال التي لم تكن في أساسها الا نتيجة لمقدمات أولية تجمع من حولها الجدل المكثف وعمقت اصولها الحوارات الفكرية الخصبة فيما بين مفكري بغداد والبصرة ، فثمة اختلافات تفصيلية بين المدرستين حول فكرة الصلاح وكيفية احتساب تقديراتها على نحو يؤكد العدل الالهي من جانب • ويوطد مبدأ حرية الارادة من جانب ثان •

فالمفكرون البغداديون أوجبوا على الله فعل الاصلح للانسان في دينـه ودنياه ، فالله لا يدخر الا أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح الانسان والا كان بخيلا ظالما[٤] •

---

(١) القاضي عبدالجبار . المحيط بالتكليف ، ص ١٢٠ ، ١٧١ ، ٢٣٤ •
(٢) القاضي . المغني . الاصلح ج ١٤ ، ص ١٨ ــ ١٩ •
(٣) الحاكم الجشمي . شرح العيون ، ط تونس ، ١٩٧٤ ، ص ٦٤ •
(٤) راجع الجويني . الارشاد . ط مصر ١٩٥٠ ، ص ٢٨٧ •

فيمارفض معتزلة البصرة التفسير البغدادي الذي وصـــل في رأيهم الى أقصى درجات التعرض والتشويه للذات الالهية • ومن هنا كان اجماعهم على أن الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه اذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبه •

وعلى قاعدة هذا التفسير أنشأ ممثل معتزلة البصرة القاضي عبدالجبار البعد النظري لفكرة الصلاح ، وبذات الاتجاه العقلاني رتب دلالاته ، فالصلاح وجد في رأيه نحو النفع ودفع الضرر ، وعليه فلا يجب الفعل على الله لانــه صلاح أو أصلح « لانه تعالى لا يفعل مع عباده الا ما ينفعهم لان أفعاله كلها حسنة »(٥) •

ويبدو أن نظــرة القاضي العقلانيــة تنفــي فكــرة الالزام البغدادية كما انه لم يتقبل مبدأ الوجوب في تفسير فكرة (الاصـــلح) ، لأن الصـــلاح والاصلح في اعتقاده لا وجوب فيهما ان لم يتعلقا بالديــن(٦) ، نحو الاعواض عن الآلام غير المستحقة ، والثواب على مشـــاق التكليف وكـــذلك الالطاف والارزاق الخ •• »(٧) •

على أن نفي فكرة الالزام لا يعني انتفاء فكرة « العنايــة الآلهية » في الحياة الدنيا ،• فثمة ما يمكن أن يقوم الله به من (التفضيل) على عباده ان شـــاء •

وازاء الفصـــل أو التمييز بين فكرة الوجوب الدينيـــة وبين التفضـــل الدنيوي ، فان القاضي عبدالجبار وجه عنايته النقدية لمنظومة أفكار بشر بن المعتمر القائل « ان لله ألطافا لو فعلها بالكافر لآمن ، الا انـــه لم يفعل ، لان

---

(٥) القاضي . المغني . الاصلح ٣٢/١٤ وما يليها .

(٦) القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٤ والاصلح ص ٢٣ ــ ٢٤ . وانظر الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ٤٠٥ .

(٧) الاصلح ، ص ٢٣ ــ ٢٤ والالوسي The Problem القسم ٢ الفصل ٤ ، ص ٣٥٤ .

واجبه هو ازاحة علــة المكلف وتمكينه »[8] معتمدا على الاستدلال السمعي. « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى »[9] ، « ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا »[10] .

ويبدو أن بشرا « أوّل الخطاب القرآني بما لا يتعارض مع نظريته[11] . وبين أن المقصد الالهي هو أن يفهم العباد أنه لو أراد أن يضطرهم ويلجئهم الى الايمان لفعل ذلك[12] ، الا ان حكمته اقتضت أن يكون التكليف متلازما الى اختياراتهم وافعالهم الحرة اضافة الى ألطافه تعالى بهم » .

ومن هنا تتبدى الدلالة العميقة لمباحث نظرية الصلاح والاصلح في منظور معتزلة بغداد التي صيغت بشكل نهائي على يد مفكرهم بشر بن المعتمر الذي وجه معالجاته الجدلية الى الانسان بأقصى درجات الادلة الكلامية والفلسفية ابرازا لمدى فاعليته الارادية المقتدرة باختيارها على العمل والحركة . يغذي حريتها الوعي في موجبات العزم وعلى المتحقق منه بالتنفيذ الفعلي المباشر في الواقــع .

٢ ـ « اللطف الالهي »

وتواصل الاعتزالية تنظير فكر الحريــة والاختيار في بحثها الدائب عن القضايا والمبرهنات التي تباشر نفي الحتمية ، وتوثق الاطار النظري للحريــة الانسانية ، وفي هذا المجال التقط المعتزلة مفهوم (اللطف) ، الذي اصطلح

---

(٨) راجع الخياط المعتزلي . الانتصار ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .
والمغني . اللطف ، ط مصر ، ج ١٣ ، ص ٤ .
وشرح الاصول الخمسة ، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١ .
(٩) سورة الانعام ٣٥ .
(١٠) سورة يونس ٩٩ .
(١١) القاضي . تنزيه القرآن عن المطاعن ، ط بيروت ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .
(١٢) راجع القاضي . المحيط ، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥ .
وانظر عبدالكريم عثمان . نظرية التكليف ، ط بيروت ١٩٧١ ، ص ٤٠٦ .

عليه « بأنه كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية • لان الله تعالى لا يريد الا السعادة والنفع لعباده ، فبعثه الانبياء للناس انما هي رشاد لهم وهدى نحو طريق الحق مجنبا اياهم الشر الذي يؤدي الى فرقتهم وشتاتهم »(١٣) •

فاللطف يحمل على أنه : عون وانقاذ ، بغيرهما يُظلم الانسان(١٤) •

ولما كان الله عادلا في حكمه ، رؤوفا بعباده ، ناظرا الى مصلحتهم ، فانه لا يرضى للناس الكفر ولا يريد ظلما للعالمين(١٥) •

فهو لم يدخر عنهم شيئا فيما يعلم ، أو يرى أنه اذا فعله أتوا الطاعة والصلاح(١٦) •

هذه هي الملاحظات الاساسية التي قدمت بها المعتزلة مفاتيح نظرية اللطف ، عن طريق تحديد مفهومها الديني والدنيوي والانساني باعتبارات عالية لمعنى العدالة الالهية ، ولمعنى الحرية الانسانية ، والتي تعد في مقدمة مباحث اصحاب العقل والحرية ومن ابرز موضوعات الجدل بينهم من ناحية الالزام الاخلاقي لفكرة « الوجوب » التي انطوت على تفسيرات تبعا لمدى رؤيتهم لهذه الفكرة وفهمهم لدلالاتها • فقد تمسكت مدرسة البصرة بفكرة « الوجوب » وتعلقت بها على نحو تبريري يرى :

« أنه لا سبيل الى هداية الناس الا باللطف الالهي » • فيما كان مفكر معتزلة بغداد ومؤسس اتجاهها الكلامي ينفي هذه الفكرة التي تلزم الله الهداية • ففي رأيه ، أن الفعل الالهي فعل حر اختياري ، لذلك فان منح

---

(١٣) القاضي • المغني • اللطف ، ج ١٣ ، ص ٥١٤ •
(١٤) المصدر السابق ، ص ٧ •
(١٥) القاضي • المختصر في اصول الدين ، ط مصر الاولى ١٩٧١ ، ضمن مجموعة (رسائل العدل والتوحيد) ، ص ١٠٧ •
(١٦) الشهرستاني • الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج١ ، ص ٥٥ ، ٥٦ •

اللطف متوقف على الله ذاته ، يمنحه لمن يشاء ويحجبه عمن يشاء ، وانه غير ملزم بمنح هذا اللطف أصلا[١٧] .

والدلالة التي اعتمدها بشر بن المعتمر في رفض مبدأ الوجوب البصري، هي أن الفعل الالهي الاختياري قادر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن[١٨] . وأيضا ، لو كان فعل اللطف فعلا واجبا على الله ، لما وجد في العالم عاص أو كافر .

واذا تحقق مثل هذا الافتراض، فان ذلك يقضي بانتفاء الثواب والعقاب .

واذا ما تحقق في المكلفين من عصى الله ومن أطاعه ، علمنا بالضرورة المباشرة أن اللطف لا يجب على الله تعالى ولا يلزم بفعله[١٩] .

وتشير الملاحظات الفائتة الى أن بشر بن المعتمر وثق موقفه الكلامي من العناية الالهية ومن طبيعة اللطف الالهي ، من خلال ايمانه ، من أن الله ذات كاملة ، « فهو لا يفعل الا ما هو أصلح لعباده ، ويطبق عدله على من يستحقه[٢٠] ، ولاجل ذلك فلا مبرر لوجوب اللطف عليه تعالى »[٢١] . وبفعل المراجعات النقدية التي اجراها البصريون على جملة الفكر البغدادي ، فقد أعيدت هذه المسألة الى دائرة النقد الجدلي ، فسجل مفكر البصرة القاضي عبدالجبار خلافاته على ابن المعتمر ، كما رفض موقف رفاقه القدامى الذين أوجبوا « الالطاف » على الله بصورة مطلقة[٢٢] .

---

(١٧) الخياط . الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ .
(١٨) القاضي ، شرح الاصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .
(١٩) الاشعري . مقالات الاسلاميين ، ط مصر ١٩٥٤ ، ج٢ ، ص ٢٢٣ .
(٢٠) القاضي ، شرح الاصول ، ص ٥٢٠ وما يليها .
(٢١) انظر عبدالستار الراوي ، ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد) ، ورقة ٩٤ — ١٩٧ .
(٢٢) عبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٤١٠ — ٤١١ .

لذلك آثر القاضي أن يقدم مسـألة اللطف في اطـار نظري ذي صيغة منهجية واضحة الابعاد والتفاصيل .

فقوام اللطف عنده يقضي ، الاحتمالات الثلاثة التالية :

١ ــ اما ان يكون متقدما للتكليف .

٢ ــ أو مقارنا لـه .

٣ ــ أو متأخرا عنه .

فأن كان متقدما فلاشك أنه لا يجب ، الامر الذي يؤدي الى انتفاء مبدأ الضرورة والالزام ، اذ أن اسقاط الوجوب في الاحتمال الاول ؛ انه كان ينبغي ازاحة علة المكلف . واذن لم يكن ثمة تكليف يوجب هـذا اللطف ، فينتفي مبدأ الوجوب في الاحتمال الثاني ايضا في حـال ــ المقارن ــ لان أسـاس التكليف هو تفضل من الله ابتداء وليس من فرق بين أن يكـون اللطف في (الواجبات) وبين كونه لطفا في (النوافل) أيضا[٢٣] .

فكان يتعين عليه اللطف سواء كان لطفا في فريضـة أو نافلة ، ويدعم هذا الوجوب ويثبت صحته : هو أن الله تعالى اذا كلف المكلف وكان هدفه بذلك تعريضه الى درجة الثواب ، وعلم أن في قدرته الفاعلة اختيار الواجب واجتناب القبيح ، فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل ، والا عاد بالنقض الى غرضه وصار الحال فيه كالحال في أحدنا ، اذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيب الى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه الى طعامه ، الا اذا بعث اليه ببعض أعزته من ولد أو غيره . فانه يجب عليه أن يبعث ، حتى اذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه كذلك ههنا »[٢٤] .

---

(٢٣) القاضي ، شرح الاصول ، ص ٥٢١ .

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٥٢١ ــ ٥٢٥ .

* تحليل نقدي :ـ

وفي مجال تحليل أبعاد نظرية اللطف وتقييم مبادئها الكلامية تبرز عدة ملاحظات تبتدىء بتدقيق مصطلح « اللطف » ، ومحاولة فحص دلالتـــه الكلاميـــة •

فاللطف ؛ يعني (عون الهي) يأتيه الله للانسان على سبيل المنحة[٢٥] ، أو يوصف بأنه (توفيق) ، اذا وافق الطاعة ، أو يجيء هذا المصطلح بمعنى (العصمة) ، اذا امتنع الانسان عن فعل الشرور ، او يسمى (هداية) •

هذه هي المقابلات الاصطلاحية التي وضعها المعتزلة البصريون لمعنى الرعاية الالهية • والتي توثق بجملتها معنى اللطف لكونه يقرب الانسان من الطاعة ويبعده عن المعصية • لذلك وجب على الله تعالى (اللطف) •

ان مثل هذا التحديد الصارم الذى تمسك به البصـــريون ، والذي وضع مبادئه الاولية كل من أبي الهذيل والنظام يعـــرض في رأي مخالفيهم الذات الانسانية للضياع واللاجدوى واللا انجاز • وبنفس القدر فـــأن اللطف على هذا النحو انما يلغـــي الارادة الانسانيـــة ويعطل فاعليتهـــا ، ويحد من نشاطها الاخلاقي ، ويجعل فعلها مقيدا بالرعاية الالهية ؛ ومعلقا بمبدأ الوجوب الذي يلزم الله بفعل أقصى ما يستطيع ليتجنب الانسان مغبة ارتكاب الشرور أو ايقاع المظالم • ومن ثمة فان الله سيكون في دائرة حتمية الفعـــل الذي يتوجب عليه ان يعمله لينقذ الانسان من الخطيئة • ان مثل هذه النتيجة لنظرية اللطف في الموقف الكلامي لمفكري البصرة تعد تخطيا يلغي مبدأ العدل الذي ابتنى اصوله المعتزلة الاوائل ، وكذلك فأنه ينفي بطريقة غير مباشـــرة المعنى الحقيقي الذي يقف من ورائه فكر الحرية والاختيار •

ولذلك لم يحتو مفكرو بغداد هذا الموقف بل رفضوه كأشد ما يكون الرفض •

---

(٢٥) يوسف كرم واخرون ، المعجم الفلسفي ، ط مصر الاولى ١٩٦٦ ، ص١٤٣ •

فالدين بجملته ونظامه وتفاصيله ينبغي ان يفسر من أجل الانسان ولمصلحته وبهدف سعادته وتحرير عقله وفعله ، اذ لو افترضنا صحة فكرة الالزام الالهية ، وتعلق فعل الانسان بالفعل الالهي ، فان ذلك سيفضي في النهاية الى تجريد الانسان من أدواته الارادية وسيصبح الانسان بعقله وارادته ودعاء فارغا يمتلىء الا بالقوة الحتمية الهية كانت أم طبيعية ، • ومن ثم فلن يكون من معنى للدين او قيمة أخلاقية لقوانينه في العقاب والثواب •

ويبقى اللطف في التفسير البغدادي منحة متوجهة بمحض اختيار الله يمنحها لمن يشاء ، ويبقى الانسان هو العقل المدبر ، والارادة الفاعلة ، والقدرة الواعية ، يمتلك حريته ويتحمل مسؤوليته على قدر عزمه للفعل وتنفيذه له •

— ٣ —

* السببية الانسانية

امتدادا لفلسفة الاعتزال في الحرية والاختيار ومن أجل اثبات قدرة الانسان وأهلية فعله الارادي ، عولجت قضية التولد[٢٦] Nativisim ، التي تنطوي على التجاور والتداخل بين السببية الكونية وحتميات قوانينها العلمية ، وبين السببية الانسانية ومديات تأثير فعلها ، في مقابل أحادية التفسير الميتافيزيائي الذي تبنته مذاهب الجبر اللاهوتي من ناحية ، والحتم المادي من ناحية اخرى •

ازاء ذلك كان من الطبيعي أن يكون — الفعل الانساني — موضوع السببية • الذي دشنه معتزلة بغداد بنظرية التولد ، فبحثوا في ما يتولد عن الفعل الانساني ، وابتدأوا بالتساؤل التالي :

---

(٢٦) التولد Nativism الفعل الصادر من الفاعل بوسط ويقابله الفعل المباشر ، وهو الصادر عن الفاعل بدون وسط .
راجع صليبا . المعجم الفلسفي • بيروت ١٩٧١ ، ج١ ، ص ٣٦٧ — ٣٦٨ •

اذا كان الفعل الانساني مخلوقا له ومن صنعه ، فما القول في الافعال التي تتولد عن عمل الانسان وفعله ؟ .

أهي أيضا من صنع الانسان وخلقه ؟

فاذا ضرب انسان انسانا آخر ، فلا شك أن «الضربة» من خلق الضارب .

ولكن ما الرأي في (الالم) الذي يحسه المضروب وهو (المتولد) عن الضربة ؟

أهو كذلك من خلقه ؟

وكذلك اذا رمى انسان سهما فقتل المرمي ، فما القول في القتل ، أهو كذلك من فعل الرامي ؟

أجاب بشر بن المعتمر عن هذه التساؤلات :

بان كل ما تولد من فعلنا فهو فعل مخلوق لنا ، فألوان الاطعمة وروائحها ومذاقاتها ، والالم واللذة ، من خلق الانسان ومن فعله الارادي[٢٧] . واذا كانت اجابة بشر عامة وغامضة بعض الشيء فان أبا الهذيل العلاف ميز بين المتولدات فقال :

انكل ما يتولد عن فعلي مما أعلم كيفيته فهو من فعلي ، وما لا أعلم فلا ، فالالم وصعود الحجر ، ونحو ذلك من فعلي ، أما الالوان والطعوم والروائح وسواها ، فتعزى الى الفعل الالهي[٢٨] .

وفي تقدير النظام ان الانسان لا يفعل الا (الحركة) فما ليس بحركة ليس من صنعه ، ولا يفعل الانسان الحركة الا في نفسه ، فاذا رمى حجرا

(٢٧) الخياط . الانتصار ، ص ٦٢ .
وانظر : دائرة المعارف الاسلامية ، ط أنقرة ١٩٣٧ ، مجلد ٣ ، ص ٦٦٠ .

(٢٨) القاضي . المغني ، التولد ، ص ١٢ ، وانظر امثلة على التولد :
الخياط . الانتصار ، ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٦ ، ٧٧ .
الاشعري . مقالات الاسلاميين ٧٩/٢ — ٨٠ .

وتحرك الى أعلى أو الى أسفل فذلك ليس من فعل الانسان ، وانما من فعل الله ، بمعنى ان الله طبع الحجر على الحركة اذا دفعه دافع . فصلاة الانسان وصيامه وحبه وكرهه كلها « حركاته » . أما الالوان والطعوم والارايح فليست من فعله ، لانها ليست حركاته[٢٩] .

وتواصلت جدليات الاعتزالية في بحث فكرة الحرية ، وتحديد المسؤولية يتخذ من المواقف ووجهات النظر الذاتية ابعادا جديدة في التعبير عن ثقافة أو خبرة شخصية والتي تبلورت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، اذ انبثق فكر علمي مستنير تمثل في نهج ابي عبدالله الاسكافي الذي أفادته قراءاته الفلسفية المتنوعة الاتجاهات والمصادر في تحديد الاطار النظري « للتولد » كما مكنته مقدمات رفاقه وخبراتهم الكلامية من توضيح هذه المسألة الى حد كبير .

فابتدأ في التمييز بين نوعين من الافعال :

أولهما : المباشر ، الذي يصدر عن الانسان والذي يحتاج فيه الى (قصد) او هدف ، ويحتاج الى كل جزء منه الى (تجديد) و (عزم) و (ارادة) له .

وثانيهما : الفعل المتولد ، فهو ينشأ عن فعلنا المباشر وخرج عن (مرادنا) ، فلا يمكننا تركه او استدراكه[٣٠] .

وبمثل هذا التحديد الدقيق يعالج المفكر البغدادي مسألة في غاية الاهمية وهي البدايات الصحيحة ، ومقدمات البحث ومصطلحاته ، وهو أمر يغني دائرة العلم المنهجي في ابراز النتائج العلمية لاي بحث .

ومن هنا يمكن ان نتبين بوضوح مدى الاسهامات الفعلية التي قدمها الاسكافي في حقل السببية سواء الفيزيائية أم الانسانية .

---

(٢٩) الشهرستاني . الملل والنحل ١/٥٥ .
(٣٠) الاشعري . مقالات ٢/٨٤ ــ ٨٥ .

فهو يحدد الفعل المباشر بموجباته الذاتية ، كونه فعلا اراديا يجيء عن قصد ارادي للانسان وبعزمه على تنفيذه ... وهو ما أشار اليه ابو الهذيل العلاف من أنه من فعله الذاتي وهو الحركة الذاتية في التفسير اللاحق للنظام.

اما الفعل الاخر وهو (المتولد) الذي ينشأ دونما ارادة وبغير قصد اليه ، ولا قدرة للانسان في تركه او أجتنابه : فهو فعل ثان . قد يعزى لقوانين الطبيعة ، وقد يعزى لله . بمعنى اخر ان الفعل المتولد يتخطى حدود المسؤولية الانسانية .

واذا كان مثل هذا التفسير يتسم بقدر كبير من الموضوعية والتنظيم المنهجي ، فانه عورض من قبل القاضي عبدالجبار الذي يرى في اضافة الفعل المباشر للانسان باعتباره واقعا بحسب أحواله ودواعيه وارادته يتحقق ايضا في الافعال المتولدة . فمثلا : نحن نجد الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الاحوال ، فيجب ان تكون من فعلنا[٣١] . ذلك أننا اذا نفينا كون الافعال المتولدة أفعالا لنا ، فالواجب يقضي ان لا نجعل الارادة فعلنا دون المراد »[٣٢] .

واذا كان القاضي قد حاول بتفسيره هذا توسيع دائرة الحرية الانسانية ، فأنه في مثل هذا الحكم قطعيا فهو يأخذ بقاعدة الكل او اللاشيء .

فأما ان تكون الارادة اطراد ، السبب والمسبب ، المباشر والمتولد ، جميعها أفعالنا ، أو لا شيء البتة .

وترتب على هذا الموقف ان نقض القاضي آراء عموم رفاقه النظام والعلاف والاسكافي ، وكل القائلين بأن الفعل المتولد لله ، او ان الارادة توجبه . بقوله « أنه يمكن بناء على هذه الاقوال ان يوجد المراد بوجود الارادة حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك .

---

(٣١) القاضي . المحيط ، ص ٣٨١ .
(٣٢) المصدر السابق ، ص ٣٨١ .

وتلك التي تكون فيها قد زالت القدرة عن الجوارح . فقد ثبت ان المتولدات أجمع تقع حسب ما يفعله الفاعل من الاسباب فلولا انها فعله لما وجب ان تقع بحسب فعله »[٣٣] .

واتخذت نظرية (التولد) في فكر عبدالجبار أبعادا أخرى ، ففي ضوئها أثيرت مسألة (الجزاء) ، ذما وعقابا ، مدحا وثوابا . بوصفها دليلا اخر على أن الافعال المتولدة تقع من الانسان ، شأنها في ذلك شأن الافعال المباشرة ، فكما ان الانسان يثاب ويمدح على أفعاله التي تصدر عنه ابتداء . كذلك بالنسبة للافعال المتولدة ، لان احدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها ، وكل هذه الافعال متولدة ، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها»[٣٤].

واذا كانت مثل هذه الطريقة دلالة على أن المباشر من فعلنا ، فان المتولد يأخذ ذات الدرجة من التأثير والمسؤولية التي يأخذها الفعل الارادي ، لان كلا الفعلين يشتركان في اساس واحد وهو استحقاق الجزاء ، فمن حيث تساويهما في الانتساب الى مبدأ واحد وهو المسؤولية والجزاء ، فهما متساويان في كونهما أفعالا للانسان ، تأسيسا على البديهية القائلة : أن المساويين للثالث متساويان .. وازاء ذلك « لا يمتنع أن يستحق على الفعل (المتولد) الذم ، لانه كالمباشر عندنا في هذا الوجه ، اذا فعله وهو عالم بحاله او متمكن من العلم ، فالتفرقة بين الفعلين لا تصح »[٣٥] .

---

(٣٣) المصدر السابق ، ص ٤٠١ .

(٣٤) المصدر السابق ، ص ٤٠٢ .
وراجع سامي نصر . التولد « رسالة ماجستير » في الفلسفة الاسلامية . جامعة عين شمس ورقة ١٠٠ وينبغي التنويه هنا أن الباحث سامي نصر توصل في رسالته الى نتائج جديدة في مجال الفكر الفلسفي للمعتزلة ، وقد أفادنا البحث المشار اليه كثيرا في توضيح قسمات نظرية التولد لدى القاضي عبدالجبار .

(٣٥) المغني . التوليد ، ص ٢٢٦ .

واذا كان القاضي المعتزلي قد اعتبر كلا الفعلين (المباشر والمتولد) فعلا انسانيا ، فانه كان دقيقا في بناء فكرياته الكلامية والفلسفية على نحو منظم ، اذ ميز بين الفعل المتولد الصادر عن ارادة الانسان الواعية ، وبين فعل متولد آخر صادر عن (الساهي) الذي لا يستحق عليه جزاء ثوابا كان أم عقابا ، فان تحرزه من الفعل وهو (ساه) يتعذر ، وليس كذلك العالم ، لانه قد يمكنه التحرز منه ، بأن لا يفعل سببه اذا كان عالما بأن ذلك الفعل يتولد عنه أو ظانا به »[٣٦] .

فالفعل الارادي ، هو الفعل الصادر عن اختيار مسؤول ، وما هذا شأنه يمكن الاحتياط منه والتحكم فيه ، ومنع النتيجة . أي الفعل المتولد من الحدوث ، وان تركه يتولد من احداث سببه يكون عن روية . وقصد ، فعليه تقع تبعة فعله ، ويكون مسؤولا عن نتائجه .

وبمثل هذا الاتجاه الفلسفي العميق حاولت الاعتزالية معالجة مشكلة الحرية « فكانت قضية « مسؤولية الانسان » عن فعله من ابرز القضايا التي اثارتها في جدلياتها مع ممثلي الفكر الجبري ، الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الالهية ، فرفضوا ان يضاف الفعل المتولد للانسان ، الامر الذي ادى بالضرورة الى اضافة كل المتولدات الى الله ، سواء كانت الاضافة لخلق الله للافعال المتولدة ، او لايجاد المحل المولد للفعل المتولد ، وفي هذه الحالة تكون المتولدات كافة من خلق الله وبتقديره »[٣٧] .

واذا سلمنا فرضا جدلا بمثل هذه الحتمية المتيافيزيائية فسيقضي ذلك الى زوال النظام الاخلاقي ، والى انتفاء الاحكام عن المكلف والى انعدام مسؤوليته بل ستترتب نتائج أخرى وهي جحد الشرائع ، وما نصت عليه كتب الديانات ،

---

(٣٦) المصدر السابق .

(٣٧) القاضي . المحيط ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٣٨٧ ، ٣٩٨ .

وما انطوت عليه من أحكام الجزاء . ولا يمكن ان يكون ثمة جزاء على لا فعل، أو على فعل لا دخل للانسان في احداثه بل هو مجبر عليه .

فحكم فاعل الفعل هو الذي يصح ان يفعل ويصح أن لا يفعل ، أي يتمكن من الفعل والترك . على أن مثل هذه النتيجة لن تكون الوحيدة التي تترتب على مقولة الفكر الجبري ، فان نفي كون الانسان فاعلا للمتولدات والحاقها بالارادة الالهية انما يفضي الى نسبة كافة الشرور والقبائح الى الله . ذلك أن هذه الافعال المتولدة تجمع بين كل الانواع من قبح وظلم وكذب الى جوار الحسن والصدق والعدل[٣٨] .

ولما كانت مثل هذه الاضافة تعد تهديدا لمعنى (العدل الالهي) تعقـلا بمعرفته وايمانا بعدله ، فيتوجب أن تلحق هذه الافعال بمريدها الاصلي حتى يستحق جزاء ما عمل .

فالانسان وحده هو الفاعل لانه وحده الذي يظلم نفسه بفعل الشرور وارتكاب المعاصي .

ولئن كان بعض مفكري بغداد هم الذين وضعوا اسس نظرية التوليد في البرنامج الفلسفي للاعتزال ، فان القاضي عبدالجبار هو الذي تولى تعميـق خطوط هذه النظرية عن طريق ابراز العلاقة بين السببية الكونية والسـببية الانسانية ، متميزا بدرايته النقدية وبمنهجيته الرصينة في مواجهة منظومـة الفكر البغدادي ومواقف الجبرية ، حيث اقترب الاثنان في تفسيرهما لماهيـة الافعال المتولدة . اذا اعتبراها أفعالا آلهية ، أو أن الارادة توجب أن يوجد المراد بوجود الارادة حتى في الحالات التي تستحيل فيها حدوث ذلك ، أو

---

(٣٨) سامي نصر . التولد ورقة ١٠٤ .

تلك التي قد زالت القدر عن الجوارح[٣٩] .

فيما اتسمت مواقف البصريين المتأخرين بقدر كبير من النقض الفلسفي المنظم ، والرد المنطقي الفاعل ، ازاء ما عرضته الجبرية من آراء متنافرة بصدد تفسيرها الحتمي الذي ألغى الفعالية الانسانية وجردها عن فعلها المباشر والمتولد معا[٤٠] .

---

(٣٩) يمكن القول ان محاولة الاشعرية ، تبعا لنهجها الانتقائي لم ترق في موقفها الفلسفي الى حد الفكر المستقل المميز الذي جعلها « وسطا شكليا ثالثا بين الجبرية والاعتزالية . فيما ينتهي تفسيرها لمشكلة الحرية الى الاصطفاف الكلامي مع الحتمية اللاهوتية . يتوضح ذلك في مقدمات نظريتها عن « الكسب » وكذلك النتائج المترتبة على القول بهذه النظرية وان كانت ثمة محاولات بذلها كبار مفكري الاشعرية بعد القرن الرابع بهدف تعميق « الكسب » وتعديل اطاره النظري .
راجع في هذا الصدد . الدراسة العلمية الجادة التي قدمها الدكتور جلال موسى عن الاشاعرة . والتي كانت في أصلها رسالة ماجستير في الفلسفة الاسلامية تقدم بها الى جامعة الاسكندرية ١٩٦٧ . واخرجها كتابا تحت عنوان « الاشاعرة » . بيروت ١٩٧٣ .
وانظر كتابات : الدكتور عرفان عبدالحميد . دراسات في الفرق الاسلامية. بغداد .
تجدر الاشارة هنا الى الكتاب القيم الذي وضعه الاستاذ حمودة غرابة عن « الاشعري » القاهرة ١٩٧٣ والذي يعتبر من المراجع الاساسية عن مؤسس نظرية الكسب .

(٤٠) اجمع خصوم الاعتزالية المعادين لفكر الحرية والاختيار على القول بأن عموم المتولدات من (خلق الله) ، لا علاقة للانسان بها لا احداثا ولا كسبا ، وان اختلفوا ، فان خلافاتهم لم تصل الى المستوى العقائدي الايديولوجي ، بل اتسمت بطابع شكلي ، فمنهم من سوى في هذه القضية بين الفعلين المباشر والمتولد ، كضرار بن عمرو الذي يقف على راس الجبرية ، ومنهم من قال : ان الفعل المباشر من خلق الله فينا ، متعلق بنا ، من حيث (الكسب) ، وأما الفعل المتولد ــ فان الله وحده هو المنفرد بخلقه دون أحد سواه .
وتنطوي هذه المسائل بجملتها تحت مباحث « المسؤولية والجزاء » ، الى ←

— ٤ —

* الارادة الانسانية

يتشكل البناء النظري للحرية من خلال جملة من التدبيرات الفكرية والمبرهنات الكلامية والفلسفية المنبثقة في تراث الفكر الاعتزالي ، وفي رصيده الثقافي العظيم الذي عبر بصدق وحرارة على أصالة النهج العقلاني للحضارة العربية ، وعلى عِلمية مفكريها من المعتزلة .

وتبتدىء الاجزاء الاولى لهذه النظرية في الاسس الجوهرية لموضوع الارادة التي تنطوي على الوحدات التالية :

(١) الفعل الانساني :ـ

الذي اعتبر فعلا ذاتيا محررا غير مخلوق او محدث في الانسان . لا علاقة لاي ارادة متعالية في خلقه ، بمعنى آخر ـ استقلالية الفعل الانساني .

(٢) الفعل الانساني ، المستقل الارادة لا تحكمه الحتميات الفيزيائية الطبيعية او اللاهوتية الميتافيزيائية ، فهو فعل ذاتي للانسان ارادة ووعيا ومسؤولية(٤١) .

←

جانب قضية الحرية والارادة والاستطاعة ، وان كانت تنتهي الى مبدا العدل الالهي ، الا انها لم تكن محض قضايا تجريدية . او لاهوتية صرفة .
راجع القاضي عبدالجبار . المغني . التوليد ، ص ١٢ ـ ١٧ . والقاضي ايضا . المحيط ، ص ٣٠٨ .
وانظر ايضا : الخياط . الانتصار ، ص ٦٣ ، ٦٤ .
البغدادي . اصول الدين . ص ٢٢٦ .
الاسفراييني . التبصير في الدين ، ط مصر ١٩٤٠ ، ص ٤٥ .
الشهرستاني . الملل والنحل ١/٥٥ .

(٤١) راجع عبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٤١٧ وما يليها .

(٣) القصد الارادي :

أو غاية توجه الفعل الانساني ، الذي يثبت الفصل بين ما هيته البشرية • وبين الفعل الالهي[٤٢] •

(٤) أدوات الفعل :

وبهدف توطيد براهين حرية الارادة وتعزيز فاعلية ارادتها الخاصة بها ، تتكشف حاجة الفعل الانساني الى الادوات الواجبة لتحقيقه وانجازه • « •• وأيضا تحتاج الى آلات وقدر وارتفاع الحواجز »[٤٣] •

(٥) الصفة النسبية للفعل الانساني ، التي عبر عنها المعتزلة بصفة « النقص » التي تبتدى في نتائج الفعل الانساني ذاته نحو كون الانسان ظالما[٤٤] •

وفي مقابل هذه الوحدات الموثقة بالفعل الانساني وبنسبية نتائجه وتباينها ، يتعين نفي أن يكون الفعل فعلا مخلوقا في الانسان بخلاف رأي الجبرية التي تؤمن بأنه « فعل مخلوق لله في الانسان ، لا علاقة للانسان به ، لا اكتسابا ولا احداثا ، وان الانسان ظرف او وعاء له » •

وابسط اشكال البراهين التي قدمها الاعتزال في رفض هذه الجبرية الميتافيزيائية ، هو برهان القصد الارادي الذي يتميز بنسبيته في الفعل وواقعيته في احتياجه الى آلات وقدر وارتفاع الحواجز ، لانجاز العمل • اذ لو افترضنا انه فعل الهي • لما احتاج الى ما يحتاجه الفعل الانساني من الآلات والقدر وارتفاع الموانع لاتمام فعله وتنفيذه • وأيضا فلأن النقص احد صفات الفعل الانساني الاخلاقي ، فان كان الله هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه ووصفه بأنه ظالم[٤٥] •

---

(٤٢) راجع : القاضي • المختصر ، ص ٢٠٨ ، شرح الاصول ؛ ص ٣٢٤ ، فضل الاعتزال ، ص ١٩٩ •

(٤٣) القاضي • المختصر ، ص ٢٠٨ وما بعدها •

(٤٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ •

(٤٥) المصدر السابق ، ص ٢٠٩ •

وبالاتجاه البرهاني ذاته ، فثمة فرضية تقول ، لـو كانت الافعـال (الانسانية) من صنع الله لبطل الامر والنهي وبعثة الانبياء والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقبحت المعاقبة والمساءلة • لانه لا يجوز ان يأمر الله بما لا يفعله وينهى عما خلقه •

وتترتب نتائج أخرى على القول بالحتمية الآلهية وهي عدم شرعية دعوة النبي الكفار الى العدول عن الكفر الى الايمان ، لان الله في التفسير الجبري هو خالق الكفر فيهم وهو المانع لهم عن الايمان • وكيف يحسـن من الله المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الافعال وهو الذي خلقها ؟!

فلا سبيل اذن الا القول بحرية ارادة الانسان واثباتها ، دعما للعقـل وللواقع . والغاء لكل التصورات الجبرية ازاء هذه القضية[٤٦] ، وتنزيهـا للذات الالهية عن كل نقص •

— ٥ —

* (المشيئة)[٤٧]

. وتترتب على الملاحظات الكلامية التي قدمتها الاعتزاليـة لنظريتها في (الحرية) • عدة مواقف ، في مقدمتها الموقف من (المشيئة) • التي وضعت في دائرة التحليلات الجدلية ، لاتصال الحوار حولها مع الاتجاهات الكلامية

---

(٤٦) القاضي . فضل الاعتزال ١٩٩ والمختصر ٩ والمغني/المخلوق ، ص ٣ .

(٤٧) المشيئة في بعدها السلفي تعني عبارة عن (تجلي) الذات الالهية ، والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود ، وارادة الله عبارة عن تجليـه لايجـاد المعـدوم .
فالمشيئة اعم من وجه من الارادة .
يقول الجرجاني : « من تتبع مواضع استعمالات المشيئة والارادة في القرآن الكريم يعلم ذلك ، وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الاخـر راجع الجرجاني . التعريفات ، ط تونس ١٩٧٤ ، ص ١١٤ . لعل المعتزلة في وضعهم « مشيئة انسانية » مقابل المشيئة الالهية ، متأت من رؤيتهـم العميقة لمعنى الحرية . التي تجاوزت الاتجاهات الكلامية التقليدية ذات الرؤى المغلقة او المحدودة » .
فيما يمتليء مصطلح «المشيئة الانسانية» وعيا لدى الاعتزالية من خلال
←

المعارضة ، وبالاخص المعادية لفكر الاختيار .

وانطلاقا من الايمان الحار والعميق بحرية الفعل الانساني ، وتحرره من الحتمية اللاهوتية ، وقدرته على صنع موقفه وصياغة حياته ومستقبله ، واثبات مشيئة الانسان كأرادة مستقلة عن المشيئة المتعالية ، أكدت الاعتزالية في بنائها لفلسفة الحرية . ان الانسان يشاء ما يأتيه ويفعله في حال الفعل ، وقبل حاله ضروري لانه لا يمكن دفعه . والانسان يشاء الفعل فيفعل ، وقد يشاء فــلا يفعـــل .

بمعنى أن المشيئة الانسانية هي حرية الفعل في تنفيذه او العدول عنه ، بالكيفية ذاتها(٤٨) . وبمثل هذه النظرة المتفائلة لدور الانسان تكون الحركة الاعتزالية قد وضعت اصول نظرية التقدم الانساني في التاريخ ، وتكون ايضا ، قد بشرت بعصر جديد ، هو عصر الامم ، التي تنتزع بارادتها المحررة شروط تقدمها وانتصارها ، وعلى هذا النحو يفهم البرنامج الحضاري للحركة الاعتزالية عبر مفرداتها التقدمية « الانسان ، الحرية ، العقل ، العلم ، التجربة، محاربة الخرافات ، والميثولوجيا الشعبية ، والايمان بالمستقبل » . التي تشكل بمجموعها الفلسفة المتفتحة للعقلانية الاسلامية . التي وهبت فكرها ، ووظفت قدرات منهجها الخلاق في كل مراحل تطورها الفكري بهدف ابراز الخصائص الانسانية للحضارة العربية الاسلامية ، في نموذج عقلاني مميز ، يصنع برامجه الفلسفية بتقدير موضوعي ازاء الاتجاهات اللاهوتية الصرفة التي أسقطت من ايديولوجيتها المغلقة الانسان عقلا وارادة واختيارا .

← تمييزها الواضح بين الفعل الالهي من ناحية ، والفعل الانساني من ناحية اخرى . فالعدل هو القانون الكلي الذي تجمع عليه عموم الاتجاهات الكلامية والذي تستغرقه الدائرة الالهية ، فيما يكون الفعل الانساني فعلا ذاتيــا يكتسب أهليته من خلال مبدأ « الوعي الارادي » الذي يفضي الى الاختيار، فتترتب عليه المسؤولية الاخلاقية ، الذي يعني ايضا وبنفس الدرجــة «استطاعة» المخلوق الانساني على الفعل ، ومشيئته في تنفيذه أو الرجوع عنه .

(٤٨) راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٢ — ١٧٣ .

واذا كانت الاعتزالية في معالجاتها الكلامية للمشيئة[٤٩] ببعدها الانساني قد حققت قدرا نوعيا فائقا للفكر العربي الاسلامي بعد أن انتزعت اصوله وقضاياه من غابة التهويمات الماورائية ، فانها بنفس الكفاءة الجدلية ، لم تتوقف عند نتيجة اثبات انسانية الفعل ، او المشيئة الارادية للانسان ، بل عززت تحليلاتها المنطقية بشروط واقعية للفعل الانساني ليصبح في دائرة الحرية والمسؤولية معا ، ويمكن التقاط هذه الشروط على النحو التالي[٥٠] :

---

(٤٩) لا تعني معالجات الاعتزال لموضوعة المشيئة انها تعتمد في حوارها على ما انتجته جدلياتها العقلية وحسب ، وانما على المأثور القرآني ايضا : ففي الوقت الذي اشاعت الجبرية تفسيراتها الحتمية لعموم ظاهرات الفكر الاسلامي ، فانها بادرت الى معارضة الاعتزال واتهمته بأنه يدعو الى الاعتقاد بمشيئة انسانية مطلقة قد تكون انفذ من المشيئة الالهية .
فيما لم يحتو المفكر القاضي مثل هذه التهمة ولم يهملها كما فعل رفاقه من قبل . ففي رأيه أن مثل هذه التهمة التي لفقها الجبريون تعتبر باطلة تماما، اذ لا يمكن أن يكون أمر المشيئة الانسانية مطلقا لان مشيئة الله اذا كانت في مقدوره فلابد من وقوعها وتحققها فعلا ، واذا كانت في استطاعة الانسان على وجه الحتم والاكراه كمثل ، واذا كانت على وجه الطوع والاختيار فالفعل من الانسان .
واما ارادة الله على وجه الطوع ليستحق به الثواب فلابد من أن يصح من الانسان ما يفعل وما يترك .
وازاء هذا التمييز بين كل من المشيئتين ، تتأكد القضية التالية :
لو شاء الله أن يهدي الجميع اكراها وجبرا لفعل ، ولكنه لم يشأ ذلك ، الا طواعية واختيارا ، لانه لو أجبرهم على شيء وادخلهم فيه قهرا لكان المستوجب للثواب دونهم .
ففي الاية : « ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون » ــ سورة يونس ٥٢ ــ لم يقل الله فيها بمشيئتي ولا بقضاي عليكم ولا بارادتي فيكم ، وقضى هذا أن الامر اذا تعلق بالافعال والمحدثات التي هي خاصة بـ (الخالق) ولا يستطيعها الانسان .
راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٣ والشرح ، ص ٤٥٦ . يحيى بن الحسين . رسائل العدل والتوحيد ، ط مصر ١٩٧١ ، ج٢ ، ص ٤٠ . وعبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٤٢٠ .

(٥٠) المصدر السابق ، ص ٤٢٠ ــ ٤٢١ .
وانظر القاضي . شرح الاصول ، ص ٤٥٦ .

(١) **الوعي الارادي :**

يتبدى هذا الشرط بتأكيد أهلية الفعل وتحرره تماما من أي حد ، بأن يكون الانسان (الفاعل) ، عالما ، واعيا بما يفعله •

وبغير هذا الوعي لا يمكن احتساب مسؤولية الفعل او تأثيراته ، حتى ولو وقع منـــه •

(٢) **غائية الفعـــل :**

يقتضي الفعل الانساني اضافة الى الوعي الارادي ، غرضا يتوجه مـــن أجله واليه ؛ عالما بما يفعله ، مفسرا للهدف الذي يسعى اليه ، وان يكـــون (مقصودا) لذاتـــه •

(٣) **استقلالية الفعـــل :**

يفترض الشرط الثالث أن يكون الفعل (مستقلا) غير تابـــع لغيره في تنفيذه او حدوثه • اذ بغير هذه الاستقلالية وتحقق عدم التحاقه لغيره ، تتعين احتمالية أن يقع مثل هذا الفعل خارج حدود الامكان الفعلي للانسان •

(٤) **ارتفاع الحواجز :**

أي أن لا يكون ثمة عائق امام الانسان في تنفيذه للفعل الواعي الارادي الاختيـــاري ••

ويعد هذا الشرط لازما ، وبغيره ، (أي اذا كان ثمة ما يحول دون تحقيق الفعل) ، فانه يقضي بانتفاء الارادة ، ومن ثم يكون الفعل لا اراديا •

وباجتماع هذه الشروط وتحققها يصبح الفعل الانساني فعلا اراديـــا محررا من أيما حتم او قسر او اكراه •

— ٦ —

« القدرة ... والاستطاعة »

اذا كانت فلسفة حركة الاعتزال قد قدمت شروط حرية الفعل الانساني ازاء كل أنواع السلب والحتميات ، والقسر ، فانها واصلت نهجها الكلامي في استقصاء مباحث الحرية عن طريق تكثيف الضوء على وحدات أخرى تتصل مفاهيمها بالبناء الشامل لقضية الانسان .

فكانت قضية القدرة والاستطاعة ، فقد توصل مفكرو المعتزلة الى أن الفعل الانساني لا يمكن ان يكون فعلا حقيقيا ما لم يكن فعلا محررا ومن أجل ان يكون كذلك فينبغي أن يتسم هذا الفعل بالوعي الذاتـي الارادي لفاعلـه .

ازاء هذا القدر المنطقي المتتابع والمنظم وضع المعتزلة قضية الارادة التي اعتبروها بمثابة « الاداة » التي يحقق بها الانسان اختياره .

وتفسير الاستطاعة التي من خلالها يتمكن الانسان من (الفعل) ومن (الترك) ، بأعتبارها أداة تنفيذ واحداث ، كما أنها القدرة على الفعل وعلى ضـده(٥١) .

وتبدت أهمية هذه القضية بأعتبارها في مقدمة براهين المعتزلة على العدل الالهي ، والتي اكتسبت قيمتها الفكرية من جراء مواجهة الاتجاهات الجبرية التي نفت أن يكون ثمة استطاعة للانسان ، فجعلته كما مهملا ، لا قدرة له ولا فاعلية لارادته على الخلق والايجاد .

وقد حظيت قضية (الحرية) بقدر كبير من الحوار الفكري والجـدل الكلامي بين عموم الاتجاهات الفلسفية وبنوع خاص بين مفكري الاعتزالية

---

(٥١) راجع القاضي . الشرح ، ص ٣٩٥ .

انفسهم ، بقصد ايجاد موقف محـدد ازاء هذه القضيـة ، فباشـر القاضي عبدالجبار مساهماته الجادة على نحو متقدم في تنظير مسألة « الاستطاعة » بما قدمه من اطروحات ، وما أنشأ فيها من رسائل • والتي خصص أجزاء كثيرة منها في موقف الخلاف بين البصريين والبغداديين • فقد اشترط البغداديون في تحقق الاستطاعة شرطين هما(٥٢) :

١ ــ سلامـة البنيـة •

٢ ــ صحة الجوارح وخلوّها من الآفات •

أي أن قول البغداديين بالاستطاعة (المشروطة) يؤدي الـى أن الذي يخلق القدرة على الفعل هو الله • فيما اعتبرها البصريون قدرة حادثة لانهـا حاجة الانسان قبل الفعل مع بداية وجوده ، ومن ثم فالاستطاعة لا تكتسب شروط تحققها بسلامة البنية أو صحة الجوارح وانتفاء الآفات عنها • وعلى ذلك تترتب الحجج والمبرهنات على حدوث هذه الارادة(٥٣) •

وكانت قضية توقيت الاستطاعة ــ أقبل الفعل هي ، أم مصاحبة له ــ ؟ من بين أكثر القضايا الحاحا في تعبيرات المعتزلة عن ايمانهم بالانسان حريـة وحياة ومصيرا ضد مناهضي مبدأ الاختيار الانساني ،• فكانت الاعتزاليـة ترى أن الاستطاعة قبل الفعل لتمكين الانسان من الاختيار والعمل(٥٤) •

فيما كانت الاشعرية وعموم الاتجاهات المحافظة والسلفية تقول بـأن الاستطاعة تكون مصاحبة للفعل ، لان الله في رأيهم هو الذي يقدر الانسان أثناء الفعـل(٥٥) •

---

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٣٩٥ ــ ٣٩٧ •
(٥٣) القاضي • المغني • (رؤية الباري) ، ص ٣٣١ •
والايجي • جواهر الكلام ، ط مصر ١٩٣٥ ، ص ١٧٢ •
(٥٤) القاضي • المختصر ، ص ٢١٦ •
(٥٥) الاشعري • اللمع ، ط بيروت ١٩٥٢ ، ص ٦٦ ــ ٦٧ •

وقد تبنت حلقة الاعتزال البصرية في القرنين الرابع والخامس الهجري موقف الرواد العقليين الاوائل ، الذي جعل توقيت الاستطاعة متقدما لمقدورها، وليس مقارنة له ، كما إدّعت بعض الاتجاهات الجبرية .

اذ لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم هؤلاء لترتب ان يكون تكليف الله بالايمان تكليفا لا يطاق ، اذ لو اطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه ، دل على أنه غير قادر عليه ، ولما كان تكليف ما لا يطاق قبيح(٥٦) ، فان الله لا يفعل قبيحا ، وانه لا يكلف نفسا الا وسعها(٥٧) .

ازاء هذا القدر من الصياغة المنطقية ، تكون الاعتزالية قد وثقت وقت الاستطاعة فجاءت مقدمة على الفعل ، ليصح من الفاعل أن يقدر على القيام ، ومن القائم أن يقدر على القعود . ومن المكلف أن يقدر على الايمان بدلا عن الكفر . فيقع فعله باختياره لاعلى جهة الجبر والاضطرار .

ومن المبرهنات التي توصل اليها العقل المعتزلي في سبق القدرة الفعل المبرهنة التالية :

لو افترضنا ان القدرة كانت مع الفعل ، لكانت قدرة على الوجود ، والوجود بوجوده مستغن عن القدرة تلقائيا .

ولو كان القادر « الانسان » يقدر على الفعل وهو فاعل له ، لكان الله لا يقدر الا على هذا الحد . لان حال القادر لا يختلف ، كما أن أحدنا لما علم بشيء على ما هو به . وكذلك حاله تعالى .

وهذا يوجب لله تعالى فاعلا لم يزل قادرا « وهذا كفر قائله »(٥٨) .

---

(٥٦) القاضي . الشرح ، ص ٣٩٦ .

(٥٧) اشارة الى الآية القرآنية « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » .

(٥٨) القاضي . المختصر ، ص ٢١٦ — ٢١٧ .

واذا ثبت أن القدرة متقدمة على مقدورها ، فأنها تكون صالحة للضدين قبل الفعل وبعده اذ لو كانت مصاحبة لها لوجب بوجودها وجود الضدين . فيجب على الكافر وقد كلف بالايمان أن يكون كافرا مؤمنا في نفس الوقت . ومثل هذا التناقض لا يجتمع فلا يبق اذن الا ان تكون الاستطاعة متقدمة على الفعل والمقدور ، لانه في مثل هذه الحالة نستطيع ان تثبت ان الانسان محدث لهذا المقدور حقيقة لا تقديرا ، وواقعا لا مجازا[٥٩] .

---

(٥٩) القاضي . شرح الاصول ، ص ٣٩٧ ــ ٣٩٨ .

البعد النظري الثالث

« الوعد والوعيد »

في قراءتنا لاوراق الفكر الاسلامي تتبدى فكرة «العالم الآخر» والثواب والعقاب ، كأبرز القضايا الايمانية التي تناولتها الفلسفة الاخلاقية تقريرا وبحثا .

واذا كانت عموم اتجاهات الفكر الاسلامي توثق ايمانها بعالم ما بعد الشهادة ، توثيقا قرآنيا ، وحديثا نبويا ، فان الاعتزالية لم تكتف بالادلة السمعية على وجود عالم ما بعد الموت ، بل اعتبرت الايمان بـ (اليوم الآخر) ضرورة عقلية يوجبها الموقف الاخلاقي ، اذ أن انكار « البعث » في رأي المعتزلة لا يقف الى جانب القاعدة الاخلاقية من حيث وجوب افتراض ديمومة أبدية للوجود الانساني كشرط لازم لتحقيق الخير الاقصى[1] .

في ضوء هذا الفهم ، يمكن ان ندرك نظرة المعتزلة لليوم الآخر ، حيث الايمان بتحققه ضرورة عقلية تقتضيها الاخلاق ، ويوجبها قانون الجزاء ولان مثل هذا الايمان ينبثق من جوهر العقيدة ومن أولياتها الكبرى ، فلا يصح أن يجادل فيها مسلم .

على أن الرؤية الاعتزالية لهذه المسألة وفق هذا القدر العقلي الواضح يمنحهم تفوقا منهجيا على عموم الاتجاهات الكلامية ، وبالتحديد في

---

(١) راجع . متشابه القرآن . القسم الثاني ، ص ٥٧٦ .

تصورهم ليوم الحساب ، حيث يتضح المجال الاخلاقي العميق لهذه الفكرة ، والتي وثقت تسميتهم لها بأصل : الوعد والوعيد . الذي يستند على القاعدة الاخلاقية لفلسفة العدل ، حيث تقتضي العدالة الالهية أن يثاب الاخيار ويعاقب الاشـرار[٢] .

وبنفس القدر التبادلي بين الوعد والوعيد وبين العدل ، فان البعد النظري الثالث لا يتجزأ عن « المنزلة بين المنزلتين » ولا ينفصل عن موضوعاتها . اذ ان فاعل الكبيرة (وان كان في درجة بين الكفر والايمان) فانه لسوء عمله وفسقه يستحق الخلود في النار ، فليس الشر في نظرهم بأهون من الشرك ولا أقـل درجة منه ، فكلاهما يحبط الايمان[٣] .

ويتلخص الفهم المعتزلي لليوم الآخر في لفظ « الاستحقاق » فالانسان يستحق بطاعته الثواب ، وعلى معصيته العقاب . انه اذا أحسـن من الله أن يلزمنا المشاق ، فقد وجب عليه تعالى الجزاء وجوبا لازما عن عدله[٤] .

وقد أنكرت الاشعرية على المعتزلة استخدام لفظي «الوجوب والاستحقاق» فقدمت صياغة معدلة لهما باصطلاح « التفضـل »[٥] في حالـة الثواب و « العدل » في العقاب .

فيما واجهت المعتزلة الاستبدال اللفظي باثارة المسألة من ناحية أخرى . وهي أن درجة « الاستحقاق » التي تم تحديدها اصطلاحا عقائديا عندهم ، هي في رأيهم أسمى وأعلى مقاما من التفضل المجرد . اذ أن استحقاق الثواب له ما يقابله من معنى ، وهو أن يكون « سعادة دائمة » خالية من الشوائب ،

---

(٢) اشارة الى الاية ٣٨ سورة ص .
(٣) عبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٢٤ ــ ٢٥ .
(٤) الخياط . الانتصار ، ص ٦٤ .
والقاضي . شرح الاصول ، ص ٦٤٤ .
(٥) الجويني . الارشاد ، ص ٣٩٢ .

مقرونة بالتعظيم . وفي حال استحقاق العقاب ينبغي أن يكون عذابا دائما خاليا من الشوائب ، مقرونا بالاستحقار[٦] .

فالثواب كالمدح ، والعقاب كالذم ، فلما وجب كون المدح أو الذم عن حسن الافعال أو قبحها دائمين ، فقد وجب استحقاق الثواب او العقاب كذلك . ولا يتعارض هذا مع ما ذهب اليه أبو الهذيل العلاف من فناء حركات أهل الخلدين اذ انه كان يعني بذلك : أن يثبت الخلود والابدية لله وحده[٧] .

والوجه الآخر الذي يحمل الوعد والوعيد اتجاهاته ، هو الموقف العقلاني الجريء الذي اتخذه عموم المعتزلة من «الشفاعة» في العالم الآخر . ان تحققها في رأيهم يتعارض مع انجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، لذلك أنكر المعتزلة « الشفاعة » وتأولوا النصوص الورادة حولها وتمسكوا بالآيات الدالة على نفيها[٨] .

ومن الواضح أن الوعد والوعيد كما هو مرتبط « بالعدل » فهو يتصل بالمنزلة بين المنزلتين . فحين حكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنه ليس بالمؤمن المطلق ولا بالكافر المطلق ، بل هو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان ، فأنهم قالوا أيضا : بأن مرتكب الكبيرة مستحق للعذاب مخلد في النار[٩] تحقيقا للوعيد الآلهي « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »[١٠] .

---

(٦) شرح الاصول ، ٦٤٤ — ٦٤٧ .

(٧) المصدر نفسه .

(٨) راجع : الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ٤٧٠ — ٤٧١ .
الغزالي . المضمون الصغير ، ص ٣٢٨ .
والامدي . غاية المرام ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٣٠٦ .

(٩) القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٣ .

(١٠) سورة البقرة اية ٨١ .

ولذلك يقول الشهرستاني « .. واتفقوا على أن المؤمن اذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض .. والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، واذا خرج من غير توبة عن كبيرة أتاها . أستحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، واصطلحوا على تسمية هذا النمط « وعدا ووعيدا »(١١) .

واصرار المعتزلة على أن تشمل التوبة جميع الذنوب تستند بدورها الى أساس أخلاقي ، اذ لا تصح التوبة عندهم عن ذنب مع الاصرار على ارتكاب ذنب آخر يعلمه التائب قبيحا أو يعتقده قبيحا ، فاذا ما ترك التائب «القبيح» لقبحه وأصر على قبيح آخر لم يكن تاركا القبيح المتروك من أجل قبحه ، وانما لصارف آخر ، ومن ثم فلا تقبل التوبة عن ذنب بعد العجز عن مثله ، فلا توبة عن الكذب لمن أصيب بالخرس بعد كذبه »(١٢) .

الانسان ... وقضايا العالم الاخر

على صفحات الفكر المعتزلي تلتقي كل الخطوط الطبيعية والميتافيزيائية في لوحة العقل ، حيث تنبثق الرؤية التحليلية النقدية في فحص موجودات العالم وما ورائياته .. لتعطي في النهاية تفسيرا من شأنه ان يضع الانسان في المقام الاول .

وعلى هدى هذا النهج واصل المعتزلة بحوثهم الفلسفية الرائدة ، تأكيدا لعقلانية ايديولوجيتهم فكرا ومنهجا وحوارا . انقاذا للعقيدة الدينية المستنيرة مما علق بها من ميثولوجيا السلف الكلامي والصوفي ، والبرهنة على عدم تناقض الادلة الايمانية مع التجربة والعلم وقوانين الطبيعة ومعطياتها . وازاء هذا الفهم العقلاني النضر للدين،كان مفكرو الاعتزالية يبدون آراءهم المستنيرة. في تفسير المسألة الماورائية ، التي تتصل بالعالم الغيبي .

---

(١١) الشهرستاني . الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٦٦ .
(١٢) شرح الاصول ، ص ٧٨٩ .

الامر الذي ألحق بهم أفدح الخسارات ، ليس فقط بما تعرضوا له من اجراءات الخليفة المتوكل ذات الطابع القمعي ، بـــل ومن مؤرخي الســـلطة أحيانا ، فضلا عن مســاهمات المنشقين عن صفوفهم الذين اتبعوا منهجــــا تحريفيا شوه صورة الحركة الاعتزالية في أذهان الجماهير المسلمة ، فأتهموا بأنهم « مارقون وارتيابيون ومن أصحاب الاهواء والبدع »[١٣] •

واحتفظت الاتباعية الكلامية بحرارة هجومها على نحو عشوائي ، عاجزة عن فهم طبيعة فكر الاعتزال وتحليلاته العقلية للعقيدة الاسلامية •

* * *

— ١ —

واذا كانت الاعتزالية الاولى قد اتخذت موقف الانكار من (عذاب القبر) ونفي وجود « منكر ونكير »[١٤] فلأنها كانت حريصة على عقلانية موقفها من مغبة الوقوع في التناقض تحت ضغط التفسير الجبري للاتباعيــة الكلاميـــة •

لذلك لم يعد كافيا في رأيهم (الخبر النقلـــي) غير المؤكد* الذي تذرعت به الجبرية الخالصة والمعدلة في وقوع العذاب وتحققه أو مسألة الملكين[١٥] •

وقد حظيت (مسائل الحياة الاخرى) بقسط عال من الجدل الكلامي بين مفكري الحركتين العقلية من جانب والظاهرية من جانب آخر • فيما حاولت الاعتزالية الرابعة (الجبائيين والقاضي عبدالجبار) ، ايجاد أرض

---

(١٣) انظر : القاضي • طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٤٦ — ٦٢ •

* اشارة الى واضعي الاحاديث ومروجي الروايات غير الموثقة •

(١٤) راجع الاشعري • الابانة ٦٦ • الشهرستاني • نهاية الاقدام ٦٩ • الجويني الارشاد ٢٧٥ • والغزالي • الاقتصاد في الاعتقاد ١٢٤ •

(١٥) راجع الايجي • المواقف • ط القسطنطنية ١٩٣٨ ، ص ٤٤٥ • وخشيم • الجبائيان • طرابلس ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨ — ٢٥٩ •

فكرية مشتركة يلتقي فوقها الاتجاهان ، فثمة موقف انتقائي اتخذه القاضي عبدالجبار وبموجبه اعتبر المسألة الغيبية تتصل اتصالا مباشرا بالايمان عبر مصدري القرآن والمرويات النبوية[١٦] ، مسجلا في موقفه تراجعا عن موقف رفاقه الذين عالجوا هذه المسألة عن طريق العقل أولا ثم تأويل الاخبار الخاصة بها .

وينبغي أن لا نعزل موقف القاضي من هذه المسألة عن جملة الاسباب التي اضطرته في اللجوء الى الدائرة النقلية وتخطيه لنهج الاعتزال العقلي وتقاليده الفكرية ، فقد كان عليه ان يواصل طريقته التوفيقية ليس فقط في المجال العقائدي الخاص بمذهبه ، وانما في المجال الكلامي والفلسفي العام . لذلك اهتم القاضي عبدالجبار بمراجعاته النقدية الصارمة لمواقف رفاقه من المعتزلة ، واعتبر (النقل) هو الطريق الاصوب الى معرفة مسائل العالم الآخر ، متجاوبا في توثيقاته النقلية مع السلفية العامة ، وموافقا للاشعرية في معظم خطواتها الفكرية في هذا المجال[١٧] .

على ان المفكر عبدالجبار حين يقدم تفسيراته وتبريراته في تجاوز التفسير الاعتزالي ، فلأنه كان يستند الى معطيات الفكر الماورائي ذاته ، فعذاب القبر مثلا يدخل في دائرة « متعالية » لا يمكن أن تخضع لمقاييس حسية مكانية أو زمانية ، وأنما يدخل في مجال (الخبر النقلي) . واذا لم يكن ممكنا تحديد الوقت الذي يبتدىء « التعذيب » فيه ؟ فان قاضي المعتزلة يرى : « أن الأقرب في الاخبار أنها الاوقات المقاربة للدفن »[١٨] .

---

(١٦) القاضي . المحيط بالتكليف (مخطوط) مجلد ٤ ورقة ٧٧ . وفضل الاعتزال ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

(١٧) انظر الراوي . العقل والحرية ، ص ٣٩١ وما يليها .

(١٨) المحيط ورقة ٧٧ — ٧٨ .

ويبدو واضحا أن غياب الاداة العقلية وعجز المفكر المعتزلي عـن تقديم برهان واحد على وقوع (عذاب القبر) ، جعله يختصر المسافة بين العقل والنقل بمجرد افتراض ترجيحي لا يخدم أي طرف من اطـراف المسألة ، الامر الذي يوحي بعدم قناعة القاضي برأيه ، وانما حاول مجاراة الجملة الاسلامية فآثر السلامة » .

—٢—

وتجيء مسألة (منكر ونكير) التي ارتبطت بجدليات العالم الآخـر ، فنوقشت في دائرة التصور الايماني . واثبتت الاتباعية ما قيل فيهمـا « وهما ملكان يسألان الميت في قبره حول ايمانه ودينه ، وهما أول من يقابله الميت بعد رحيله عن العالم الدنيوي » .

واذا كانت الاعتزالية الاولى قد نفت خبر (الملكين) استنادا الى نزعتها العقلية البعيدة عن الاسراف في التصوير غير القائم على معايـير الاستدلال المنطقي . فان متأخريهم نظروا الى « منكر ونكير » بعـين سلفية ، وربما كان لحساسية هذه المسألة ، وبسبب من ارتباطها بالتراث الديني وبالحياة الاخرى ، هو الذي جعل الجبائيين وقبلهمـا الكعبي يفسرون منكرا ونكيرا في حدود دلالتهما اللغوية « ان المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل ، والنكير انما هو تقريع الملكين له»[١٩].

بيد أن مثل هذا التفسير المجازي لا يقدم تأكيدا واضحا من اقرار هذه المسألة ، وهو أمر اصبح فيما بعد ظاهرة شبه عامة في خط التوفيق الذي دأب على توطيده معتزلة القرن الرابع ، والذي تبدو على نحـو صريح في موقف القاضي الذي يرى « ان منكرا ونكيرا ملكان يقومان بمهمة التعذيب للميت بعد دفنه كما ورد في السمع »[٢٠] .

---

(١٩) الايجي . المواقف ، ص ٤٥١ .
(٢٠) فضل الاعتزال ٢٠٢ ، وشرح الاصول ٧٣٤ .

— ٣ —

وثمة مسألة ثالثة نوقشت ضمن غيبيات العالم الآخــر هي (الصراط) ، والتي سارع معلم المعتزلة الاكبر الى اقرارها والتسليم بكــل ما جاء بشأنها[٢١] ، فالصراط طريق بين الجنة والنار ، استنادا الى الخبر القرآني « اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم » . وان كــان القاضي قد أقر مثل هذا المعنى بصورته الظاهرية ، فانه لم يخف اعتراضاته على التصورات الشعبية التي تبنتها الحشوية فزعمت بأن الصراط : ادق من الشعرة وأحد من السيف ، وان المكلفين يكلفــون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ،، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار »[٢٢] .

وازاء هذا الوصف الاسطوري لمعنى الصراط ، فان الجنة ستكون مأوى للاعبي « السيرك » الماهرين ، ما دام اجتياز الصراط يتوقف على قدرة الانسان المكلف في التحكم بالسير المتوازن عليه .

وفي النهاية فلن يكون ثمة معيار آخر للخير والشر ، الا من امتلك لياقة بدنية وخفة عالية ، وحركة متزنة تعينه على عبور الصراط .!!

واذا كانت معظم الاتجاهات الكلامية قد أثبتت بأن الصراط هو ذلك « الجسر الممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن »[٢٣]، فأن عموم المعتزلة أنكروا صورة الصراط « على النحو التقليدي الذي قدمته في أدبياتها الكلامية[٢٤] ، وكان على مفكري الاعتزالية أن يثبتوا أيضا تهافت البناء الميثولوجي الذي تداخل في تفسير المسألة الاخروية ، ذلك أن الدار الثانية (الآخرة) ليست دار تكليف حتى يصبح اســلام

(٢١) القاضي . تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٠ .
(٢٢) الايجي . المواقف ٥٩٢ .
(٢٣) المصدر نفسه (بتفصيل) ٥٩٢ وما يليها .
(٢٤) المصدر نفسه .

المؤمن وتكليفه معلقا بمجرد المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة — فضلا عن أن دخول الجنة او النار لا يكون بأجتياز الصراط او السقوط منه ، وانما يكون نتيجة لعمل الانسان بمقتضى التكليف في الحيــاة الدنيا[٢٥] .

أما الوجه الآخر لمباحث هذه المسألة فيبدو في تأويل المعتزلة لمعنى الصراط ، الذي فسروه بمعنى « الادلة الدالة على الطاعات التي مــن تمسك بها نجا ودخل الجنة ، والادلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله النار »[٢٦] .

وعبر هذه المعالجة العقلية تتوضح الحقائق المنهجيــة التي حرص الاعتزال على الدفاع عنها في جميع مواقفه الكلامية والفقهية ، ليس فقط في مناهضة الاتجاهات الوصفية المتخلفة بل بقدرته على تشكيل رؤيته الشمولية في خطوط الممكنات العقلية بما يوضح رحابــة العقيــــدة وانسانيتها .

ومن هنا يتعين الاتجاه العقلاني صوب (المعاني) مفارقا التصور المادي المغلق الذي توقفت عنده المشبهة الكلامية ، مقابل حركة العقل التي كان « التأويل » من بين أبرز نتائجها المنهجية حيث أضفى بتفسيره دلالة أخرى الى « حدوث الصراط » اذ لا يعقل أن يكون مصير الانسان معلقا بدقة الصراط وحدته . بل ينبغي أن تكون هناك قواعد معيارية في تقرير مصير الانسان ازاء العمل المسؤول الذي تحدد نتيجته مقادير الثواب والعقــاب .

وبمثل هذه البديهية يقدم الاعتزال حجة العقل ويعتبرها فوق كل حجة . الامر الذي جعلهم يثبتون الصراط مع نفي أن يكون شيئا ماديا الا بقدر دلالته الاخلاقية[٢٧] .

---

(٢٥) شرح الاصول ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٢٦) المصدر نفسه .

(٢٧) انظر فضل الاعتزال ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

ليس منطقيا في نظر المعتزلة القول بان الجنة والنار خلقتا مع العالم ، اذ ليس ثمة فائدة من وجودهما ، وليس هناك من ينتفع بالجنة او يتضرر بالنار »[٢٨] .

وان كان هذا الاقرار المنطقي عاما عند المعتزلة ، فان بعض متأخريهم عرض في معالجة هذه المسألة عرضا وصفيا مباشرا لم يقحم فيها الادلة العقلية كما لم يحاول بحث مشكلة الخلق نفيا أو اثباتا بل يرى : « ان السمع أوجب أن الثواب من الله يحصل في الجنان ، وان مكانها السماء، والغرض أن يكون في موضع عال ، وان النار تكون في الارض والغرض أن تكون في مكان منسفل »[٢٩] .

ولئن كان التفسير المعتزلي يؤمن بوجود الجنة والنار بعد قيام الساعة لا قبلها ، فانهم لم ينجوا من هجوم مخالفيهم ، بل وضعتهم آراؤهم هذه في دائرة النقد والاتهام والشبهات .

فقد اعتبرت الاشعرية الممثل الرسمي للتقليدية الكلامية القول بخلق الجنة والنار قبل القيامة أمرا مقطوعا به . وان عدم الايمان بهذا الخلق يعتبر مروقا من الدين وضلالا ، واخلالا بالعقيدة والاجماع[٣٠] . فيما تندرج موضوعات العالم (الآخر) تحت مظلة الايمان . كجزء فائق من الجملة الدينية العامة التي تقرر ضرورة الايمان (بالله واحدا وبأنبيائه وكتبه وبحياة اخرى بعد الموت) .

---

(٢٨) المواقف ٣٧٥ .
(٢٩) المحيط ورقة ٧٣ .
(٣٠) الكرماني . الفرق الاسلامية ، ط بغداد ١٩٧٣ ، ص ٩٦ — ٩٨ .

البعد النظري الرابع

« المنزلة بين المنزلتين »

عُرِف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلـة بين المنزلتين ، الذي يعني : « أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في درجة بين درجتي الكفـر والايمان • أي لا يكون مؤمنا ولا كافرا ، بل فاسقا »(١) • بمعنى ان لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين (مؤمن ــ كافر) ، وحكم بين الحكمين كذلك لا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يقرر له حكم ثالث • وهذا الحكم وراء اصطناع مصطلح المنزلة بين المنزلتين • ذلك أن مرتكب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل منزلة ثالثة بينهما •

ويرى المعتزلة أن الحكم بفسوق المرء مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها ، لانها تتضمن مقادير الثواب والعقاب • ومثل هذه المسألة لا يعلمها العقل ولا يقرر فيها حكما • الا اذا كان الثواب أكبر من العقاب ، فان

---

(١) لعل الخياط المعتزلي وضع حدا نهائيا في كتابه لما اثير حول موقف الاعتزالية من مسألة الحروب الاهلية المحلية عقب اغتيال عثمان وتولي الخليفة الرابع قيادة الدولة . على نحو لا يمنح المراجع الكلامية المعارضـة للاعتزال أي قدر عن الموضوعية او الملاحظة العملية ، بل سقط اصحابها في احكام عاطفية تبدى انحيازها بغير ما تردد لروايات عائمة يصعب معرفة مصادرها انظر . الخياط ، الانتصار ، ص ١٦٤ ــ ١٦٥ •

العقاب مكفر في جنبه . وان كان أقل منه ، فانما يكون محبطا في جنب ذلك العقاب[٢] .

وبمعنى آخر ، فان ذلك يعني الحكم على مرتكبي الذنوب الذين يموتون دون توبة ـ نصوح ـ الحكم عليهم بالخلود في النار وتسميتهم « فسقة » . وجعلهم في مرتبة أدنى من المؤمنين وأعلى مقاما من الكفار[٣] .

واذا كانت هذه هي الخطوط التفصيلية للبعد النظري الرابع بصورته الشكلية ومكوناته الكلامية العامة ، فما هي الشروط الحقيقية التي كانت وراء اعداد هذا الاصل الذي اعتبر من اولى القضايا التي تعرض لها المعتزلة والتي ترتبط بتأريخ نشوئهم وقيام حركتهم الفكرية[٤] .

فبعد اغتيال الخليفة الثالث ، تلمس المسلمون في القرآن والسنة مخرجا يواجهون من خلاله المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية ، التي تبدت في تصاعد الجدل الذي أدى الى اثارة قضايا خلافية كثيرة فتعددت الاراء وتشبعت المواقف . وزعم كل طرف أن وجهة نظره هي الحق ، وانه الاصوب في آرائه وموقفه ونجم عن ذلك كله ظهور الاتجاهات الكلامية المتعددة التي عبرت عن تناقضاتها في صورة خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية[٥] . ومالبث الخلاف الفقهي أن تحول الى صراع دموي ومواجهة مسلحة في حروب داخلية عبر عنها الشهرستاني بقوله « وأعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة ، اذ ما سل سيف

---

(٢) القاضي . شرح الاصول ١٢٤ ـ ١٣٨ ، وانظر : الزركشي . البرهان في علوم القرآن ، ط مصر ١٩٥٧ ، ج ٢ ، ص ٥١٤ .
وابن قيم الجوزية . الجواب الكافي ، ط مصر ١٩٦٨ ، ص ١١١ .

(٣) شرح الاصول ٦٩٨ .

(٤) راجع الراوي . ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد) ورقة ٢٦ .

(٥) راجع محمد علي أبو ريان . تأريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ط مصر ج ١ ، ص ١٧٣ .

في الاسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الامامة »[٦] ، والذي ترجم فيما بعد الى مواقف مذهبية ضيقة واتجاهات فكرية متطرفة أسهم في تغذيتها اعداء الاسلام والمستظلين تحت رايته زورا وضلالا •

وقد باشر (الخوارج) الى اتخاذ موقف صارم ازاء ظاهرة الفتن الداخلية وقادتها ، فحكموا عليهم بالكفر • فالانسان المكلف في رأيهم اما ان يكون مؤمنا واما كافرا[٧] « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا »[٨] •

فلاتوجد منطقة وسطى بين الايمان والكفر ، وبهذا الموقف القاطع فان الخوارج تسقط نسبية الاحكام ، فاما الكل أو اللاشيء •

وقد أثار هذا الموقف الوثوقي عموم مفكري المسلمين وقياداتهم الكلامية الذين وجدوا في رأي الخوارج تجاوزا لطبائع الاشياء في الاسلام وتعاليمه وشريعته العادلة ، فكان أن أثيرت مسألة الايمان وحدودها • فذهب واصل بن عطاء الى القول : بأن فاعل الكبيرة اذا خرج من الدنيا من دونما توبة محققة فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذ ليس في الآخرة الا فريقان :

أ ــ فريق أهل الجنة •

ب ــ فريق أهل النار •

فيما يخفف عن مرتكب الكبيرة العذاب وتكون درجته فوق درجة الكفار[٩] • ويبدو أن المفكر البصري يقترب من موقف الخوارج ، اذ أنه يعتبر

---

(٦) الشهرستاني • الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٥٦ •

(٧) شرح الاصول ٦٦٦ ــ ٦٨٧ •
نهاية الاقدام ٤٠٧ • الاقتصاد في الاعتقاد ١٠٨ ــ ١٠٩ •
الامدي • ابكار الافكار لوحة ١٩٠أ •

(٨) سورة الانسان آية ٣ •

(٩) راجع شرح الاصول ١٣٨ ــ ٦٢٤ ، ٦٢٥ • وانظر الاختلافات الكلامية حول هذه المسألة :

الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر ، ثم يسوى بينه وبين الكافر في خلود العذاب ، على أن مثل هذا الرأي الذي وجد معارضة كبيرة يتسق من حيث دلالته مع البناء العقائدي للنظرية الاعتزالية ، اذ أن رأي كبير مفكري الاعتزال يفهم في ضوء معنى الايمان عنده ، فليس الايمان محض اعتقاد القلب أو ماينطق به اللسان ، وانما لابد أن تصدقه الجوارح(١٠) ، ومن ثم فان فاعل الكبيرة بفعله « الشر » يكون قد فقد الايمان ، فلا يسكن والحالة هذه تجزئة الايمان أو الاكتفاء ببعد واحد . ذلك أن الايمان عند المعتزلة متعدد الابعاد ، فهو يقترن بالعمل الصالح وينطوي عليه ، اضافة الى كونه اقرارا بالقلب واللسان معا(١١) .

ومن ثمة فان آيات كثيرة توطد معنى الايمان من خلال التطبيق الفعلي المباشر والعمل المنتج « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... »(١٢) فلا دين من غير معنى أخلاقي ، ولا ايمان بدون عمل صالح يوثقه(١٣) .

وعلى هذا النحو يفهم الايمان ببعديه النظري والعملي ، وبمدى قدرة الانسان على التأليف المبدئي بين الوجهين بين الفكر والتطبيق ، الامر الذي يلزم بالضرورة أداء الطاعات وفعل الخيرات . فاجتناب الكبائر لا يكفي كي

←

الجويني . الارشاد ٣٨٤ .
البغدادي . اصول الدين ٢٤٢ .
ولاحظ في لغة ابن شبيب والخالدي من المعتزلة في هذه القاعدة .
اصول الدين ٢٤٢ . وشرح الاصول ٦٧ .
والامدي . غاية المرام ٣٠٣ وما يليها .

(١٠) المحيط مجلد ٣ ورقة ١٤٥ .
وشرح الاصول ص ٦٧ – ٧٠٢ – ٧٠٣ .

(١١) فضل الاعتزال ، ص ١٧٥ .

(١٢) سورة البقرة آية ٢٧٧ .

(١٣) شرح الاصول ٧٠٣ .

يسمى المرء مؤمنا ، ـــ وان كان هذا أقل قدر يقتضيه الايمان ـــ ولكن يشترط بتوثيق أداء الطاعة وفعل الخير .

ولم تكن مباحث البعد النظري الرابع تنتهي عند تلازم الفكر بالعمل . بل كان من الضروري لاستكمال صورة المنزلة بين المنزلتين بتفسيرها الاعتزالي أن يثار الجانب الآخر من ماهية الايمان بعد أن تأكد الوجه الاول الذي يقرر أن الايمان عقيدة وعمل . أو هو لا ينفصل عن أداء الطاعات الواجبة . لكنه أيضا لا يكون ثابتا في نسبته ، فقد يزيد الايمان وقد ينقص . الامر الـــذي يؤدي الى تفاوت درجات المؤمنين تبعا لتفاوت اعمالهم وصـــلاحها ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم » .

البعد النظري الخامس

« الامر بالمعروف والنهي عن المنكر »[1]

تجيء أهمية هـذا البعد من خلال واقعيته التطبيقية والعملية[2] تنفيذا للامر القرآني :

(١) معنى الامر بالمعروف :
هو الامر الحسن .
والنهي عن المنكر هو النهي عن القبيح .
وهما (الامر والنهي) قضية التكليف ، اذ لا يتجاوز التكليف هذين الحدين، فأما ان يأمر بحسن أو ينهي عن قبيح .
ويعد البعد النظري الخامس احد الاجراءات العملية التي تساعـد على حسن استمرار الانسان المسلم بما يترتب عليه من تكليف يلتزم بأدائه عقلا او شرعا . والمعروف ينقسم الى قسمين :
أولا : الواجب
ثانيا : المندوب .
اما الامر : فهو القائل لمن دونه مرتبة « افعل » .
والنهي: هو قول القائل لمن دونه « لا تفعل » .
واما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله (حسن) او دل عليه . ولذلك لا يقال في افعال الله (معروف) لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه .
واما المنكر : فهو كل فعل عرف فاعله (قبحه او دل عليه) ، ولو وقع من الله القبح لا يقال انه منكر ، لما يعرف قبحه ولا دل عليه .
راجع القاضي عبدالجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٤١ ــ ١٤٨ .

(٢) يعد واصل بن عطاء أول من حول هذا الاصل النظري الى الواقع العملي التطبيقي، حين بث اتباعه وانصاره في ارجاء اقاليم العالم الاسلامي، يناضلون ←

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »[3] .

ومن هنا كان هذا المبدأ في رأي المسلمين فرضا اخلاقيا لا يتصل بالبحث النظري المجرد ، وانما ينبغي أن يتحقق عمليا بالنضال الدائم في سبيل الله واقامة أحكامه على كل مخالف للاسلام في أوامره ونواهيه[4] ، سواء أكان مسلما أم غير مسلم[5] . وبنفس القدر والاهمية فان هذا الاصل العقائدي أعد لمواجهة التحرفية التي قادتها الزنادقة والغلاة والمنشقون على الاسلام . وكل أعداء العدل والتوحيد من المجوس والثنوية وغيرهم .

كذلك فان المعتزلة استهدفت من وراء هـذا المبدأ تحدي المخالفين من المشبهة والجبرية وعموم الاتجاهات المناوئة للعقل والحرية .

← من اجل الاسلام ويدعون الى الاعتزال . ويتصدون لفرق الغلاة والزندقة والثنوية .
راجع : القاضي عبدالجبار . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ . ص ٤٧ .
وقد أوجب المعتزلة تنفيذ هذا الاصل وتطبيقه بكل الوسائل الممكنة لسانا ويدا وسيفا ، وقد أصبح الجانب العملي لهذا المبدا احد ابرز التقاليد النضالية للفكر الاعتزالي باعتباره واجبا أخلاقيا لا يستقيم ايمان المعتزلي الا بتوليه والالتزام بتحقيقه .
انظر : الاشعري . مقالات الاسلاميين ٣١١/١ .
والمسعودي . مروج الذهب ، ط دار الاندلس ٢٢٣/٣ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

(٤) اذا كانت الاعتزالية قد جعلت من هذا الامر اصلا من اصول نظريتها العقائدية ، فان الفرق الاسلامية عموما اعتبرته فرعا من فروع الدين باستثناء الخوارج .
راجع : الكرماني . الفرق الاسلامية ، ط بغداد ١٩٧٣ ، ص ٦٢ .
الغزالي . احياء علوم الدين ٤٠٨/٢ .
أبو بكر الخلال . الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ط مصر ١٩٧٥ ، ص ٨٤ .
الماتريدي . البداية في الكفاية ، ط مصر ١٩٦٩ ، ص ١٢٤ .

(٥) القاضي عبدالجبار . المختصر في اصول الدين ، ص ٢٤٨ . وشرح الاصول ص ١٤٢ .

كيفية معرفة حدوده

ولئن كان مبدأ الوجــوب على تنفيذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر متحققا بالاجماع الاســلامي العام(٦) ، فان كيفية معرفتــه تنوعت بتنــوع النظرات ، فيما اذا كان مثل هذا الامر يعلم عقلا أم عن الطريق النقلي ؟

ففي الحال الذي أوجبه الجبائي استدلالا وخبرا معا(٧) ، اقتصر العلم به عند ابنه أبي هاشم على « الطريق السمعي » فيما عدا الدفاع عن النفس والمال . واستند أبو علي في وجوب الاصل الخامس « عقلا ونقلا » الى أن دلالة العقل لا تنفك في هذا الامر بالسمع والوحي ، ويؤيد بهما .

بل يتفوق الوجوب العقلي على السمعي « اذ لو لم يكن الطريق الـى وجوب هذا الامر عقلا لكان ينبغي أن يكون المكلف مغريا بالقبيح ويكون في الحكم كمن أبيح له ذلك »(٨) .

وقد انفرد الجبائي الكبير عن عموم المعتزلة التي تولت مبدأ الوجوب الشرعي وأقرته . فيما يشدد القاضي عبدالجبار على الجانب السمعي من خلال وحدات النقل الشرعي ومصادرها الاولى والثانوية «الكتاب والسنة والاجماع» وعلى النحو التالي :ـ

أ ـ المصدر النقلي الاول : الذي أثبتته الآية القرآنية : « كنتم خير أمـة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »(٩) .

---

(٦) دفعت طائفة من الحشوية وجوب هذا الامر .
راجع الصاحب بن عباد . الابانة عن مذهب اهل العدل . ط بغداد ١٩٦٣ ص ٢٧ .

(٧) راجع القاضي المعتزلي . شرح الاصول . ص ١٤٢ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ ـ ٧٤٣ .

(٩) سورة آل عمران آية ١١٠ .

ب ـ المصدر الثاني وثقته السنة النبوية : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان »(١٠) .

جـ ـ أما الاجماع فلا اشكال فيه ، لانهم قد اتفقوا على هذا الامر»(١١) .

ـ ٣ ـ

ـ شروطه(١٢) ـ

وبهدف تنفيذ المبدأ الخامس (بأمره ونهيه) تنفيذا تطبيقيا ، فثمة شروط يتوجب توفرها تعطي الشرعية الكاملة للقيام بمهام هذا الامر . فيجب بوجودها وينتفي بزوالها ، وكما حددها المعتزلة :

أ ـ الوضوح الاكيد الذي يعطي المسألة بعدها الشرعي المطلوب فعلى الانسان أن يعلم أن المأمور به (معروف) وان المنهى عنه (منكر) .

ومثل هذا الشرط يعد ضروريا وواجبا في تجنب مغبة الخلط بين طرفي المبدأ في الامر والنهي ، لذلك وجب التمييز المحقق لئلا يأمر بمنكر او ينهي عن معروف .

ب ـ يستدعي الشرط الثاني : العلم بالدليل المادي في تحقق المنكر وتعينه حسيا . وادراكه بالعين المجردة وعلى أرض الواقع .

كأن يرى : آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة ، والمعازف جامعة .

جـ ـ ضرورة أن يكون الامر صوب هدف تحكمه ضوابط قبلية ، لئلا يفضي الى مضاعفات في مضرة أكبر منه ، فانه لو غلب ظنه ، أن نهيه عن شرب

---

(١٠) صحيح مسلم ، ط مصر ١٩٢٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢ .
(١١) القاضي . شرح الاصول ، ص ١٤٢ وما يليها .
(١٢) المصدر السابق ، ص ١٤٣ .

الخمر يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين أو يحدث حريقا في منطقة سكنية ، فان مثل هذا النهي لا يجب وكل ما لم يجب لا يحسن » •

د ــ يتعين التأكد علما وبغالب الظن والاعتقاد ، ان لقول الآمر وتوجيهاته تأثيرا مباشرا وفاعلا في أمره ونهيه •

هـ ــ وتعد قضية « الحسين » أبرز نماذج هذا المبدأ ، ومن بين اكثر تطبيقاته دلالة ، حيث برهن بخروجه على السلطة ، وبثورته التي قادها حتى النهاية أمرا فريدا في مقاومة قهر الحكام الظلمة والسلطة المستغلة ، وانتصارا للمثل الاسلامية الحقيقية ، بأن يدفع الانسان حياته معادلا موضوعيا في تأكيد شرعية العدل الاجتماعي وضرورة الاستقامة الاخلاقية التي يستوجبها مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » •

ــ ٤ ــ
« كيفية تنفيذه »

تقتضي مهام القيام بهذا المبدأ ليس فقط في تهيئة وسائل تنفيذه ، وانما بتحديد طريقه ، على نحو يكون متدرجا بخطوط تتوالى في ارتقائها ، وعلى ذلك ينبغي انفاذ الامر ــ بالاسهل ــ فلا يجب تخطيه الى الامر ــ الاصعب ــ ويتحقق العلم بهذا التدرج التصاعدي عقلا وشرعا •

اما من الناحية الاولى[١٣] :

اذا تمكن تحقيق هدف الامر ــ بالسهل ــ فلا يجوز العدول عنه الى الامر الصعب •

---

(١٣) المصدر السابق ، ص ١٤٤ •

وأما من الناحية الشرعية :

فان الآية القرآنية « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله»[١٤] فالخبر القرآني يوجب بأمره اصلاح اطراف الخصومة . وفض النزاع بينهم بالحسنى أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه من وسائل الى ان ينتهي بأمر القتـال لصالح المعتدى عليهم[١٥] .

وان كانت معتزلة بغداد قد وظفت الخبر القرآني لصالح شرعية الدولة في موقفها من مثيري فتنة « الجمل »[١٦] . فان متأخري المعتزلة وفي مقدمتهم القاضي عبدالجبار الذي يسعى الى نفي أن يكون وجوب الامر هنا وتنفيذه بوجود حاكم أعلى للدولة دستوريا ، ففي رأيه : ان هذا الامر لا يرتبط بوجود رئيس للدولة مفترض الطاعة ، لان الدلالة التي تؤكد وجوب هذا الامر دلالة الاصول الشرعية ذاتها « الكتاب والسنة والاجماع » ، وانها لم تفصل بين أن يكون هناك حاكم أعلى وبين أن لا يكون ، لذلك حدد القاضي عبدالجبار أبعاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالين :

أحدهما : ما لا يقوم به الا الامام الشرعي المنتخب .

ثانيهما : يقوم به كافة الناس .

أما المجال الاول فيتأكد في مهمة الامام باقامة الحدود وحفظ وحـدة الاسلام ومواطني دولته ، وسد الثغور ، وتهيئة الجيوش . وتولية القضـاء والولاة .

---

(١٤) سورة الحجرات آية ٩ .

(١٥) القاضي . شرح الاصول ، ص ١٤٤ .

(١٦) راجع ابن ابي الحديد . شرح نهج البلاغة ، ط مصر الاولى ٢١٢/١ .

ويدخل في المجال الثاني ، الاختصاص الجماهيري الذي ينبغي أن يباشر مهامه عموم الناس نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنا . اما اذا كان ثمة امام مفترض الطاعة فالاولى أن يكون هو المرجع في هذه الحالة[17] . ويبدو واضحا أن القاضي عبدالجبار وبمقياس الفكر الفقهي الاعتزالي يكون قد حدد تراجعه وذلك عن طريق تقليص أهلية الامة بخاصية القيام بهذا الامر واناطته بالحاكم الاعلى للدولة .

وربما كان مثل هذا الموقف السياسي نتيجة مباشرة لعلاقة القاضي الوطيدة بأمراء الاحتلال البويهي : ومصالحه الشخصية المرتبطة بوجود سلطتهم[18] .

ومثل هذا الموقف أيضا يحمل تناقضه في منظور الحركة الاعتزالية التي اشتهرت بتقاليدها الثورية وبصلابة ايمانها المبدئي في الدعوة الى مقاومة السلطة الظالمة ومقارعة حكامها الجائرين ، والتي أوجبت على عموم الناس الاصطفاف العملي في الخروج على السلطان المستبد ليس فقط احتجاجا سلبيا ، بل وباستخدام السلاح لازالة الحاكم الظالم تنفيذا للأمر بالمعروف وضرورة النهي المنكر[19] واقرارا للعدالة التي تقضي المحافظة على مصالح المجتمع العليا .

ولم يكن مثل هذا الموقف الحاسم من الذين أطلقوا على أنفسهم «أصحاب العدل» وأنهم دعاته موقفا فوضويا لا عقلانيا ، بل يستند الى شرعية دستورية

---

(17) القاضي . شرح الاصول ، ص ١٤٨ .

(18) بعد أن أصبح عبدالجبار بن احمد قاضي قضاة الدولة ، البويهية ؛ أصبح ايضا من كبار راسمالييها ، فقد جمع ثروة عريضة « .. انه ولي القضاء وحصل على المال حتى ضاهى قارون في سعته » .
راجع عبدالكريم عثمان . قاضي القضاة ، ط بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣٠ .

(19) الاشعري . مقالات الاسلاميين ، ط مصر ١٩٥٤ ، ج٢ ، ص ١٢٥ . وانظر
Guillaume Islam London 1963, P.P. 113, 125.

وحيثيات أخلاقية في مقدمتها القرآن والسنة واجماع جماهير الاسلام ، التي تدعو مجتمعة الى أزالة الحاكم الفاسق ، الجائر ، لشرط توفر القوة القادرة (الثورة) وان يكون قائدها قائدا عادلا يتولى تنفيذ الاحكام ملتزما بالشريعة، مدافعا عن العدل والتوحيد[٢٠] .

---

(٢٠) راجع ، الاشعري ، مقالات ٢/١٤٠ ،وانظر نادر . فلسفة المعتزلة ٢/١٥٦.

البعد الاخلاقي للنظرية الاعتزالية

* يمثل الاصل الخامس « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » المجال التطبيقي للنظرية الاعتزالية ، بأعتباره واجبا أخلاقيا عمليا ، ينبغي وضعه في مقدمة الفرائض التي يتوقف صلاح الشريعة والمجتمع عليه ٠ استنادا الى الخبر القرآني ؛ والمرويات النبوية المتواترة ، ودعوتهما الصريحة اليه ، والزام الامة بأمر تنفيذه ٠

كل ذلك جعل الحركة الاعتزالية منذ قيامها تتولى تحقيق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عمليا ٠ بكافة الوسائل وعلى جميع الوجوه ٠ تنفيذا لاحكام الدين وحماية للحياة والمجتمع والانسان ٠

ومن هنا أيضا تكتسب ايديولوجية الاعتزال واقعيتها الدينية والاجتماعية في أنها لم تتوقف عند حدود البرنامج النظري لعقيدتها ، وانما بقدرتها على التعبير الواقعي للفكر الاسلامي ٠ ومواقفه النظرية ؛ في انسجام واضح ٠ بين النظرية والعمل ٠

١ ــ انتقل الفعل الاعتزالي من دائرة الصفات الالهية وتجريداتها الماورائية ٠ الى أمر أخلاقي فرض الاصطدام المباشر مع الثنوية والزنادقة ، وعموم التيارات التحريفية ٠ وقد استدعى ذلك تحديد المواجهة في اربع قضايا أساسية :

أ ــ أثبات حدوث العالم مقابل الموقف المادي الدهري[1] الذي نتج عنه القول بقدم العالم وأزلية الطبيعة .

ب ــ التوحيد ازاء من أنكر الوجود الالهي[2] . او عدده أو أخل بمبادئه .

جـ ــ وعبر مبدأ (الامر بالمعروف وتطبيقاته) تجيء قضية (الصفات) اكثر مشاكل الفلسفة الكلامية جدلا وخلافا ، وفي مجالها كان الصراع مع

---

(1) يعتبر بشر بن المعتمر مؤسس جناح الحركة الاعتزالية في بغداد اول المعتزلة الذين تصدوا للفكر المادي الذي عبرت عن بنائه الفلسفي « الدهرية » .
راجع ابن النديم . الفهرست ، ص ١٦٢ . وثمة كتاب اخر ينسب الى المفكر ابي علي الرماني نقض فيه اراء الدهريين .
القفطي . انباه الرواة ، ط مصر ١٩٧٣ ، ج٢ ، ص ٧٩٦ .

(2) يتأكد حجم المواجهة بين الاعتزال وهؤلاء من خلال قائمة النقوض التي تولى اعداد وثائقها كبار مفكري الاعتزالية :
ابو عفان الرقي : التوحيد والرد على الملحدين .
ابو الهذيل العلاف : اثبات التوحيد والرد على الملحدين .
قطرب المستنير : الرد على الملحدين في متشابه القرآن .
الجاحظ : الرد على من الحد في كتاب الله .
الخياط : الرد على ابن الراوندي الملحد . نقض بعث الحكمة على ابن الراوندي .
ابو بكر الزبيري : نقض على ابن الراوندي كتبه الاربعة الجبائي الاب نقض كتب ابن الراوندي ايضا : « التاج ، الزمرد ، قضيب الذهب ، عبث الحكمة » البلخي : النقض على ابن الراوندي الملحد في نظم القرآن .
الجبائي الابن : نقض الفريد لابن الراوندي .
راجع :
الخياط . الانتصار ، ص ١٧ ، ٢٦ .
الداودي . طبقات المفسرين ، ط مصر ١٩٧٢ ٢/٢٥٥ .
القاضي عبدالجبار . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .
ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٨٥ .
القاضي . فضل الاعتزال ، ص ٢٩٧ ــ ٢٩٨ .
ابن الجوزي . المنتظم في التاريخ ، ط حيدر اباد ٦/٩٩ .
القاضي . تثبيت دلائل النبوة ، بيروت ١٩٦٦ ، ج١ ، ص ٦٢ ــ ٦٣ .
القاضي. اعجاز القرآن ، ط مصر الاولى ، ص ٩ .

الحشوية والمجسمة(٣) وتصاعد هذا الصراع ليشمل عموم الاتجاهات السلفية والمحافظة في موقفها من مسألة « خلق القرآن » بأعتبارهــا اشكالية الصفات الاولى ، والتي طبقت عمليا لارتباطها الجدلي بين ما يعنيه التوحيد من تنزيه مطلق ، وبين ما يهدف اليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من مقاومة المخالفين(٤) .

د ـ ومن أجل الدفاع عن التوحيد وتنزيه الذات الالهية ، واقصاء المقالات الحسية المادية وجهت الاعتزالية مناهجها النقدية صوب التصورات المتدنية للذات الالهية ، تفنيداً لآراء اصحابها من المشبهة والمجسمة والحشوية(٥) .

وازاء هذه القضايا الاربع تبدى البعد التطبيقي للنظرية الاعتزالية ، الذي شدد على ضرورة اعتماد برنامج عقلي صارم لمبدئيــة التوحيــد وأفكــاره التجريدية ازاء الزنادقة والثنوية في مواجهة صريحة حاسمة اتخذت مختلف أساليب التصدي حجة وبرهانا .. منذ البدايات الاولى لانبثاق الاعتزال .

ففي المجال النظري حاول المعتزلة أن يبرهنوا منطقيا على تهافت البناء الفلسفي للثنوية وتناقض أدلتها .

ويبتدىء الاعتزال(٦) براهينه بالملاحظات التالية :

أثبتت المانوية الهين « النور والظلمة » وادعت أنهما حيّان فاعلان .

وماثلت الديصانية المانوية في خطها الثنائي ، فيما خصت النور بالحياة واعتبرت الظلمة ميتة واضافت المرقيونية ثالثا مع النور والظلمة حين رأت ان

---

(٣) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .
(٤) راجع ابن حسان . الفصول المختارة ، ط مصر ١٩٠٦ ، ج٢ ، ص ١٣١ . وشرح الاصول ، ص ٢٣٢ ، ٤٠٢ ، ٧٠٤ . وانظر محمد علي ابو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، مصر ١٩٧٤ ، ج ١ ، ص ١٧٠ .
(٥) راجع : القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٨٢ ، والمغني . الامامة . القسم الاول ، ص ١٢ ـ ١٤ .
(٦) راجع الراوي : العقل والحرية ، ص ٢١٩ وما بعدها .

العالم ممتزج من تداخل الاثنين ، وأولى دلالات تهافت تفسير المنظومات الثنائية ، تبتدىء بالبديهية القائلة ، بأنه لو افترضنا جدلا : مع الله ثانيا يشاركه في جميع صفاته ، يدل على تناقض مقدماتهم ومن ثم خطأ نتائجهم بالضرورة .

ذلك أن الذي يدل على مثل ذلك ، هو أن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غير مضيء ، والاجسام (فيزيائيا) ترتبط بالحوادث لا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب أن يكون « حادثا » مثلها .

فكيف يمكن القول بأنهما قديمان ؟

واذا كانا قديمين ، لوجب الاستغناء بأحدهما عن الاخر[7] !

واذا افترضنا صحة تفسير مقالة الثنائية وأقررنا جدلا صدقها ، فينبغي أن يبطل حسن الامر والنهي ، والمدح والذم ، لان الامر لا يعدو أن يكون أمرا بالخير أو أمرا بالشر ، فاذا كان بالخير فانه يكون أمرا للنور ، واذا كان أمرا بالشر ، فانه أمر للظلمة ، ومثل هذا التفسير يهدد بنية الفكر الثنائي بجملته وينقض كل مقوماته ، ذلك أن الظلمة غير قادرة على مثل هذا الامر . كذلك لا يجوز أن يكون أمرا للنور ، لانه لا يمكن الانفكاك عنه[8] .

وفي مواجهة « الديصانية » والرد على فكرياتها ، يفترض القاضي عبدالجبار موافقته الاولية على مقدمات قضاياها ، في أن الظلمة فاعلة للشر ، ومثل هذه الفاعلية تستوجب ضرورة أن تكون الظلمة قادرة ، واذا كانت كذلك ، فينبغي أن تكون حية ، فكيف تتوافق مقدمات الديصانية مع هذه النتائج ، بعد أن أقرت « بموات » الظلمة .

والقضية المنطقية التالية تمضي في برهانها على تهافت الفكر الثنائي المعبر عنه بالديصانية :

---

(٧) القاضي . شرح الاصول ، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .
(٨) المصدر نفسه .

١ ــ الظلمة فاعلة للشر قادرة •

٢ ــ فاذا كانت قادرة فهي حية •

٣ ــ فاذن لا يمكن أن تكون ميتة •

وماذا عن المرقيونية التي أثبتت ثالثا ؟

ما هي صفات هذا الثالث ؟

منطقيا ينبغي أن يكون قديما ، لانه يماثل الاثنين القديمين ، لان القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في هذه الصفة يوجب التماثل • وهذا يقضي أن يكون مثلا للنور والظلمة ، فاذا كان أحدهما قادرا على الخير وجب أن يكون الاخر قادرا عليه ايضا ، كما ينبغي أن يكون الثالث قادرا عليه ، وهذا ينتهي الى الاستغناء عنهما(٩) •

واذا كانت الاعتزالية قد فندت فكريات الثنوية فرقة اثر فرقة ، فان قاضي القضاة يواصل فتح حواراته مع الثنوية ومنظري عقائدها ، عبر مجادلة ترتكز على القضايا الاساسية التي تشكل ارثها الثقافي والفلسفي والاخلاقي ، ومن خلال أدواته الاعتزالية في العقل ومناهجه ، واولى القضايا التي يثيرها البناء الفلسفي الذي يقوم على وحداتها الفكر الثنائي ، من خلال القضية الاخلاقية في « العدل والظلم » ذلك أنهم اعتبروا اللذة والالم متضادين ، قياسا على تضاد القديمين عندهم « النور والظلمة » •

وفي جواب الفكر المعتزلي عن ذلك « ان الآلام قد تكون حسنة ؛ وقد تكون قبيحة ، وان الملاذ كالآلام ، وان لا تضاد بينهما في الحقيقة ، اذ أنهما ينتميان الى جنس واحد ، فان لم يجز في الفاعل الواحد أن يوصف بهذين دفعة واحدة ، فانه يجوز أن يوصف بهما في وقتين • فهلا جاز في الفاعل الواحد ان يفعل الالم في وقت ، واللذة في وقت آخر فلا تحتاج الى فاعلين(١٠) •

---

(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ •

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٨٩ . والمغني ٥/٢٢ •

ثم ينتقل القاضي في تحليلاته الى قضية القدم والحدوث ، فيعتبر الاقرار بحدوث الاجسام ، يخفف عنا عناء كبيرا في حوارنا مع الثنائية ، لانه اذا ثبت الحدوث بالادلة والمبرهنات العقلية ، فسوف يؤدي وعلى الفور الى انتفاء مقولتهم بقدم الاثنين (النور والظلمة) . لانهما يدخلان في نطاق المادية ويفضي الى نتيجة بطلان هذه الاجسام بنوعيها الصفات والاغراض . واذا كانت حجة الثنائية في قدم الاصلين ، ودفاعها الحار بأنهما يتميزان قبل الامتزاج عن الصفات الحسية المادية للاجسام ، وانهما جوهران ، وان الامتزاج كان ضروريا ، وان أعراضهما المحدثة لا تنسحب بالضرورة على حدوثهما ، تأتي اجابات الاعتزال — فيزيائية — تبعا للقوانين الطبيعية ذلك أن كل موجود له حيز مكاني ، فلابد من كونه مجاورا لمثله ، او مفارقا له ، فلا يجوز ان يوجد خاليا من الاعراض[11] .

وقد اكدت الثنائية هذا المعنى الحرفي الفيزيائي من خلال سياق تفسيراتها أن النور في عالمه بعضه يكون مماسا لبعض ، وكذلك الظلمة في مجالها ، وقد أثبت اكثرهم — نهاية الظلمة مماسة لبداية النور — وان كان منهم من يثبت بين الاثنين مزجا وتداخلا[12] .

والسبب الذي دعا الثنائية الى تفسير عقيدتها على اسس ميثولوجية ثنائية ، « أنهم فعلوا ذلك لانهم نفوا الصانع ، ووجدوا أمورا حادثة وتركيبات مختلفة ، فخطر لهم أن هذه الامور كائنة من هذين الاصلين ، فأثبتوهما قديمين »[13] . ومثل هذا التفسير يبدو مبررا لدى الثنائية ، عبر هذه المعطيات التي لم ترق باعتقادها الى علة أولى للوجود أو الى سببية تعينه ، وعليه ، فان اتجاها بديلا سوف يبحث عن علل اخرى لتفسير العالم ، وهذا ما جعل الثنائية

---

(١١) المغني ٥/٢٢ — ٢٣ .
(١٢) المصدر نفسه ٥/٢٣ .
(١٣) المصدر نفسه .

تعيد الاعراض بصفاتها الايجابية والسلبية الى عنصرين اساسيين (النــور والظلمة) فأعتبرتهما علة وجود هذا العالم ، من خلال مبدأ تناقض (القديمين) وصراعهما المتصل ، الذي أدى في نهاية الامر الى صياغة هذا التصادم برؤى اسطورية •

وغاب عن الثنائية كما غاب عن كل الحركات الفكرية التي تقف خــارج دائرة التأريخ الاجتماعي ، « مبدأ السببية » حتى في أبسط أشكاله الساذجة . فاذا كان العالم نتيجة العنصرين القديمين « الخير والشر » وما يقابلهما من نور وظلمة ، فهل يتساءل هؤلاء عن علتهما الفاعلة وحقيقتها(١٤) ؟ •

توقفت الاجابة الثنائية عند حدود القول بالاثنين فليس غير الفاعلــين القديمين للاعراض ؟

واذا كان مفكرو الاعتزالية قد برهنوا تهافت ميتافيزيقا هذين الفاعلين بأعتبارهما أجساما ، فلابد من اثبات فاعل لهذه الامتدادات الفيزيائية ، بعد أن أثبتوا المتضادات الميتافيزيائية (الخير والشر) • فان ذلك يؤدي الى اثبات المتضادات الطبيعية ؛ كالحركة والسكون ، والتأليف ، والاعتماد ، وجميــع الاعراض التي هي أوضح اثباتا من الخير والشر ، واذا ثبتت مادية النــور والظلمة . فان ذلك يفضي بالضرورة الى اسقاط جملة اعتقادات الثنائيـــة ؛ وبتحديد منطقي ، اذا سقطت المقدمتان ، انتفت النتيجة ، واذا نقض الســبب زال المســبب •

ومن خلال ذلك كله ، فان المفاهيم الثنوية وتفسيراتها تصبح مفرغة من أي معنى . فان ما قيل عن النور وصفة القدم الروحية ، يعني اثبات غير القديم قديما . ومثل هذا الاعتقاد يتنافى مع البرهنة على ان النور جسم مادي(١٥) • ،

---

(١٤) المصدر نفسه ٥/٢٤ والعقل والحرية ، ص ٢٢٣ •

(١٥) المغني ٥/٢٥ •

ومن ناحية ثانية ، فان ما أثبتته الثنائية من كون العنصرين قديسين يسقط من أن كون القديم قديما لنفسه ، فلو كانا قديمين على ما اعتقدوا لتوافقا في الصفات الاخرى . والذي نعلمه أنهما متضادان ، وان صفة احدهما تخالف صفة الاخر ، ويصح من أحدهما ما لا يصح من الاخر لطبعه . وازاء هذه الصفات التي يتميز كل منهما به وأوجه التضاد بينهما يقضي بانتفاء قدمهما ؛ اذ لو كانا قديمين ، لكان من المحال خلافهما في ذلك أجمع ، ويوجب أن يصح من أحدهما ما يصح من الاخر ، من خير او شر ؛ وذلك يبطل طريق الثنائية الى اثبات الاصلين[١٦] .

وفي موضوع القدرة ، اكدت الثنائية على فعالية النور على الخير ؛ مقابل قدرة الظلمة على الشر . يعارض المعتزلة هذا الرأي . وينزلون « القدرة الميتافيزيائية ـ الثنائية » الى الارض ، فالقادر هو الانسان ، حيث يتصرف بأرادته الواحدة والسبب الواحد،وقد يقع منه الخير،وقد يقع منه الشر،والعلم، والجهل الخ ... »[١٧] .

اذ ان امكانية الخير (انسانيا) هي في الوقت ذاته وبنفس الدرجة ، امكانية الشر[١٨] . فالانسان « مخلوق عاقل » لانه كائن حر يملك الاختيار بين فعل الخير او فعل الشر ، وازاء هذه الامكانية، او القدرات البشرية الفاعلة فلم يبق أمام الثنائية حجة تقيم عليها اصليها القديمين . ويفترض المعتزلة التسليم جدلا بمبدأ فعالية النور وقدرته على الخير بطبعه ، مما يستدعي ان تثبت الثنائية المتحرك متحركا أبدا والساكن ساكنا أبدا . واذا استحال اثبات ذلك ، يوجب عليهم ابطال الدعوى القائلة بأنه المزاج يحدث بعد أن لم يكن ، وان التباين يزول بعد كونه ، فاذا انتفى ذلك تبين رأي المعتزلة حجة وبرهانا

(١٦) المصدر نفسه ٢٦/٥ .
(١٧) المصدر نفسه .
(١٨) راجع زكريا ابراهيم . المشكلة الخلقية . القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٢ .

بعد أن تأكد استحالة حلول المزاج ، لان الشيء لا ينقلب طبعه أصلا ، ولا يصح منه خلاف ما يوجب طبعه ، واذن فان قول الثنوية بالمزاج يقضي بتداعي مذهبهم(١٩) .

ولتوضيح هذه المسألة ، نقول : أن عملية المزاج تفسر أولا من خلال تباين العنصرين وامتزاجهما ، بأختيار أحدهما الظلمة أو باختيار النور ، او تصادف ذلك اتفاقا من غير قصد ، ان مثل هذه الدعوى التي تمسكت بها الثنوية ، ودافعت عنها المرقيونية يسقطها العقل المعتزلي ، ذلك أن طبع الشر لا يتغير عما يحتمه أو يقتضيه اختيار المختار ، بمعنى اخر : أنه لا يمكن أن يختار كل واحد منهما الا ما يصح فيطباعه ، وطبعهما يقتضي التضاد والتباين ، فكيف يصح حصول المزاج فيهما بأختيارهما ؟.

وللاجابة على مثل هذا التساؤل ، ينبغي القول أولا : ان طبع الظلمة يقتضي ضد ما يقتضي به طبع النور ، لذلك اشترطوا تباين الاصلين من حيث فاعليتهما للخير والشر .

واذا كان التضاد واحدا (أي من جنس واحد) فلا ينبغي القول أن ذلك يجب بطبعهما . أي : اذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون طبعهما يشترط الامتزاج لانه حادث ولو أوجبه لم يكن امتزاجهما في بعض الحالات أولى منه في حالة أخرى . لانه ما لا يقع باختيار مختار لا يصح أن يختص او ينفرد به في حال دون حال(٢٠) .

على أن النور الذي مازج الظلمة لا يستدعي وجوبا ضروريا بممازجته له بطبعه أولى من سائر النور ، لان جوهر الكل جوهرا واحدا ، وهذا يسقط مقالة الثنوية القائلة بأن بعض النور مازج الظلمة دون بعضها الاخر ،

---

(١٩) المغني ٥/٢٧ — ٢٩ .
(٢٠) المصدر نفسه .

كما يوجب عليهم القول بأن (جميعه) لا بعضه قد مازج الظلمة . ومثل هــذا يستحيل تحققه ، اذا كانت أجزاء النور لا نهاية لها في جهاتها الخمس ، على أن ما يقع منها من (الخير والشر) بطبعها ، يجب أن يكون غير متناه ، واذا لم متناة أجزاؤها ، وحدوث ما لا نهاية له يستحيل ما قرره المعتزلة من قبل من تناهي الحركات[21] لاثبات قدم الله وحدوث الاعراض[22] ، واذا انتهـــى مفكرو الاعتزال من اعتراضاتهم على فصائل الثنوية وفرقها ، فانهم لم يترددوا من تسجيل ملاحظاتهم في أهم القضايا التي قام عليها بناؤهم الفلسفي ، فــي توضيح عقيدتهم التوحيدية ازاء الثنوية[23] :

(١) ان الخير لا يضاد الشر ، وان الشيء الواحد قد يحدث على وجه يكون خيرا وعلى وجه آخر مضاد يكون شرا ، اذا أريد بالخير والشر اللــذة والالم ، او أريد به الحسن والقبح ، وان الالم لا يوصف بأنه شر بسبب من كونه ألما ، ولا النفع يوصف بأنه خير لمجرد كونه نفعا .

(٢) المقولة الثنائية تنتهي في خطها المباشر الى تقرير « ان العالم مركب من عنصرين (نور وظلمة) مثل هذا الخط يصبح هشا ، متداعيا ، اذ يجوز أن يكون المحدث أحدثهما مركبان ، وان التركيب محدث عن هذيــن الاصلين ، فينبغي أن يكون لهذا التركيب محدث قديم .

(٣) الفلسفة الثنائية التي تعتقد بقدم الاثنين ، والحدوث والصنعة والتركيب، وان هذه الصفات لا تكون الا من أصل قديم ، مثــل هــذه الدعاوى تسقطها المقولة الاعتزالية التي تقرر : بأن الشر لا يكون حادثا من شيء غيره ، وان المحدث انما يحدثه باختياره .

---

(٢١) المصدر نفسه .

(٢٢) المصدر نفسه .

(٢٣) المصدر نفسه ٢٩/٥ ــ ٧٠ .

(٤) الزعم بأن العنصرين ـ حساسيين ، دراكين ، سميعين ، بصيرين ، تدحضه الصفات المادية التي يدخل العنصران في دائرتها ، فليس ثمة قدرة ، او فعل ، أو علم لاي من العنصرين •

(٥) وينقض الدعوى القائلة بأن (الاصلين مختلفان في النفس والصورة) تماثل الجواهر اذ يصح على بعضها ما يصح على سائرها • وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة ، اذا أريد بالصورة كيفية تألفه ، وهو المعقول من هذه اللفظة ، وأما اذا أريد به ، ما به ، تبين الظلمة من النور من الاعراض ، فلابد أن يختلفا فيه وان صح أن يتفقا فيه من بعد على ما ذكر في تماثل الجواهر •

(٦) وازاء هذا القول بتضادهما في الفعل والتدبير ، فقد تأكد لنا من قبل ، على أنه لا تدبير لهما ولا فعل ، الا ما نشير به الى الفاعل منا : وذلك لا يمكن أن يقال فيه أنه نور أو ظلمة ، الا بعد أن يثبت ما يذهب اليه الثنائيون منا لاصلين • وقد برهن المعتزلة على أن ما زعمه هؤلاء من تضاد في الفعل خيرا أو شرا ، ليس تضادا •

(٧) •• والزعم بأن جوهر النور (فاضل حسن) يختص بالصفاء ، وجوهر الظلمة يختص على الضد من ذلك ، يفسد هذا الزعم ، القول بأن الخير والشر والصلاح والفساد ، لا يقع منهما بالطبع ، واثبت المعتزلة تهافت ذلك بوجوه افتراق العنصرين ؛ في صفاء احدهما ، وكدورة الاخر لا فائدة فيه •

(٨) وادعاؤهم بأن النور طيب الريح ، ليس ثمة دليل يقوم عليه ، اذ قد يكون نورا ولا رائحة له بتاتا ، وقد يكون ظلمة ولا يختص برائحة •

(٩) واذا كانوا قد خصّوا النور بحسن المنظر ، فليس الامر كما زعموا ، لان منظر الواحد منا ، قد يكون أحسن من منظر النور الخالص ، وان كان مزاجا من الامريـــن •

(١٠) أما أنهما لم يزالا متباينين ، ثم امتزجا من بعد ، فقد تهافت هذا القول وفسد سائر ما أضافته الثنوية الى النور والظلمة بالطبع ، وانه يجـــب تجويز خروجهما عنه •

(١١) •• والاعتراض الذي قدمه المعتزلة في النهاية كان في مواجهة فصائـــل الثنوية التي زعمت أن عالمي النور والظلمة ، غير متناهيين من كل الجهات الا من جهة لقائهما ، والذي يبطل مثل هذه الدعـــوى هـــو « حدوث الاجسام» وان من صفات المحدث وحده ان يكون متناهيا ، وان كانـــوا لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمـــة فكيف ثم في اعتقادهـــم التأكد من عدم تناهي العنصرين ؟

واذا كانت هذه هي اعتراضات مفكري الحركة الاعتزالية والزاماتهم على الثنوية ومحاورها المذهبية ، فان هذه المواجهة بين ممثلي العقل في الاسلام من ناحية ومناهضي بنائه الثقافي من ناحية اخرى ، لم تتحقق بعيدا عن شـــروط التحدي التأريخي بين جبهة فكر الحرية والاختيار الملتزم بالحقيقة الحضارية للاسلام وبشروط الحياةالثقافية للمجتمع•وقد استلزمذلك ان تنهض العقلانية بدورها ازاء الارث العرقي المعبر عنه بغطاءات كلامية وفلسفية وتنوعات ادبية جمالية • الذي وجد احتواء لمطلقاته الاسطورية في عقول بعض مناوئي الاسلام الحضاري الذين تفوق ولاؤهم العنصـــري لقوميتهم الفارسية على انتمائهم للدين الاسلامي ، وعدم قـــدرتهم على التحرر من الارث الثنوي • ومن ثم كان على الحركة الاعتزالية أن توسع آفـــاق منهجها النظري في فتح صفحات عميقة من الحوار العقلاني مع ممثلي الاتجاهات المناهضة فتقيم الحجة عليهم

وتقضي ببطلان آرائهم* •

* * *

ولم تكن الحركة الاعتزالية الفتية قد تخطت سنوات تأسيسها العشر الاولى حتى بدأ واصل بن عطاء حملته على الفكر الثنوي ونظرياته[٢٤] ، في وقت كانت هناك صلة وثيقة تربطه بالشاعر صالح بن عبدالقدوس وحلقته في بادىء الامر ، ولكن خلافا فكريا ما لبث أن نشب بين الفريقين ، فاذا بالنضال ضد تأثيرات المانوية الشديد في معتقدات الطبقة المثقفة يصبح في جملة هموم المعتزلة ومن أبرز مشاغلها الرئيسية ، تبدى في مرحلة الحركة الاعتزالية الاولى التي اتخذت خط المواجهة مع فرق الثنائية وفرقها مناظرات وجدلا وتصديا بالدعوة والعمل لمحاصرتها ، وقد عبر المفكر واصل بن عطاء عن مرحلة المواجهة النضالية في كتابه « الالف مسألة » في تفنيد دعاوى المانوية وآرائها ، ادراكا منه للمهمة الخطيرة التي تنهض بها الثنائية في تخريبها للعقيدة الاسلامية وتحريف اصولها ، وقد تصاعد الصراع بين الحركة الاعتزالية وبين الزنادقة في القرنين الثاني والثالث الهجري ، فقد وقف عمرو بن عبيد من عبدالكريم بن أبي العوجاء المتهم بالهرطقة بنفس حرارة موقف رفيقه ابن عطاء من بشار بن برد والشاعر ابن القدوس ، فتصدى له بالمناظرة والحوار ، دفاعا عن الفكر الاسلامي وثورته الاجتماعية الحضارية بقوة العقل وبحججه وبراهينه ،

---

* ان قانون التنوع في الفكر والاتجاهات الثقافية المنبثق من المجتمع . يطور الحياة الفكرية ويخصب مواقفها ، اذا كانت يستند الى مبدأ التفاعل والحوار والاستجابة . اما في ظل القرن الثاني الهجري وما بعده فان قانون التنوع في الفقه والكلام والادب يؤدي الى وحدة متطورة جديدة في دائرة المجتمع ، فيما كان على الضد من ذلك يقف التيار العرقي الفارسي الذي لم يستطع ان يستجيب لمتغيرات الحياة الجديدة بفعل الثورة الحضارية للاسلام . فصمم على مواصلة البحث عن دور احادي له داخل المجتمع الجديد اتخذ شكل جيب ثقافي تارة ، وتيار سياسي مناهض تارة اخرى .

(٢٤) الراوي . العقل والحرية ٢٢/١ وما يليها .

ولم يتوقف جهـد ابن عبيد عند افحام ابن أبي العوجاء بل واصـل حواره النضالي مع عموم ممثلي الثنائية في عصره وفي مقدمتهم جرير بن حازم الازدي الذي كان يذيع آراء السمنية ، وقد أصبحت مهمة التصدي للزندقة ومنظري فكرها وأتباعها ، احدى أبرز تقاليد الحركة الاعتزالية فيتعزيز الثقافة الاسلامية وابطال حجج خصومها ، فقد تولى أبو الهذيل العلاف مناظرة الزرادشتية في جبهات متعددة لدرايته العميقة بثقافتها ، وخبرته الفلسفية بالمقالاتوالاديان ، فقد روي عنه ، أن (ميلاس المجوسي) أسلم على يديه ، ووضع في محاوراته معه كتابا بأسمه ، وازاء شهرة العلاف الواسعة في مناظرة الخصـوم ومحاجة المخالفين ، قال عنه المبرد « ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان ابو الهذيل أحسن مناظر شهدتـه في مجلس « ... ومناظرتـه مع المجوس والثنوية معروفة . قيل : أنه كان يقطعهم بأقل الكلام ، .. وقيل : أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل* ، وكان قد ناظر ابن القدوس وألزمه الحجة مـرارا . » .

وقد ورث (النظام) هذه القدرة العجيبة في الحوار والجدل ، ووضع في مقدمة كتاباته الكلامية « الرد على الثنوية » . فقـد ذكر الجاحظ : « أن النظام تصدى للثنوية وفند مزاعمهم في مسائل عديدة ، أهمها مقولة المانوية في قدم العالم التي زعموا فيها أن العالـم مركب من عشـرة اجناس ، فأثبت أبو اسحق تهافتها وخلوها من الشروط الفلسفية ، وأنها مجرد تصور ميثولوجي لعملية الخلق . »

واذا كانت الحركة الاعتزالية قد أولت مهمة مواجهة فرق الثنائية جهدها المتصل طوال حلقات تأريخها ، وأصبح لها مهمتها النضالية في حمايـة عقيدة المجتمع ، فان حماسها النضالي لم يتوقف في عمليات تطهير صفوفهـا مـن

---

* هذا يوثق مبدأ الحوار الايجابي الذي انتهجه المعتزلة ازاء خصوم المجتمع. ومنظري الثورة المضادة .

الاتجاهات التحريفية والارتيابية ، والمتطرفين ، الذين بدأوا معتزلة وثنوية في ذات الوقت ، مما جعل المعتزلة يبادرون الى اقصاء هؤلاء من صفوف حركتهم ويذيعون براءتهم من مقولاتهم . منذ أن التحق بشار بن برد بصفوف الزنادقة ، فأقصاه واصل بن عطاء ، بعد أن نسب الى الرفض والشعوبية، كذلك لم يتردد المعتزلة في التصدي للتحريفية التي بدأ « ابن حائط »في اذاعتها في مدرسة المعتزلة ، مستغلا اسمها غطاءً في نشر فكريات عقيدة الثنوية ، وقد تنبهوا الى خطورة موقفه بزعمه « ان المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة » وهو المراد بقوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا »[٢٥] .. وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام .. » ولم تتوقف ميثولوجيا ابن حائط وخرافاته ، بل تمادى في قوله بالتناسخ والكرور .. وان الله ابتدأ جميع الخلق ، فخلقهم دفعة كلهم جملة واحدة ، بصفة واحدة ، ثم أمرهم ونهاهم ، فمن عصي منهم نسخ روحه في جسد بهيمة »[٢٦] .

ولم يكتف مفكرو الاعتزال بأقصاء ابن حائط عن حركتهم ، بل تابعوا نشاطه بكل عزم فوقف الخياط والجاحظ والعلاف يفندون آراءه ويردون على مواقفه ، ويكشفون أساليبه[٢٧] .

غير ان تحريفية ابن حائط لم تنته .. فقد أفرزت حركته الانشقاقية في جسم المعتزلة ارتيابيا آخر هو أحمد بن ايوب بن باتوش[٢٨] ، الذي واصل تحريفيات ابن حائط ، فتابع أقواله في التناسخ ،.. فيما أضفى « محمد بن أحمد القحطي على نفسه صفة الاعتزال والقول بالفكر الزرادشتي ، غير أن هذه الاتجاه التحريفي الذي تلقفته الدائرة العرقية،حاول أن يسرب مقولاته

---

(٢٥) سورة الفجر آية ٢٢ .
(٢٦) ابن حزم . الفصل ٤/١٩٧ .
(٢٧) العقل والحرية ، ٢٣١ .
(٢٨) البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٦ .

الثنائية عبر خطوط مائلة في حركة الاعتزال ، لكنه لقي مقاومة شديدة ، وان نجح نسبيا في تعريض المعتزلة الى حملات تشهير واسعة من خصومهم .

ولئن كانت الحركة الاعتزالية قد اعلنت براءتها من ابن حائط وأتباعه . فانها لم توقف عمليات تطهير صفوفها التي كانت تمثل ثورة ثقافية متصلة ، فقد طردت من بين أقطابها الكثيرين الذين تخطوا الاصولية المبدئية واتجهوا الى تفسيرات ذاتية ، فنفت الوراق عنها وضرار بن عمرو ، ويحي بن كامل ، وابن الراوندي ، وعباد بن سليمان ، وحفص الفرد ، والفضل الحدثي ، وقد التحق هؤلاء جميعا في صفوف الفرق المناهضة ، كالزنادقة والجبرية[٢٩] . واذا كانت المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء فطردتهم من تنظيماتها في البصرة وبغداد ، فانها كانت أيضا حريصة على متابعة نشاطهم الثقافي فتسعى الى تطويقه بالمناظرة والجدل ، ادراكا منها للبعد الاخر الذي تهدف اليه الحركة الارتيابية في التفافها حول الثقافة العربية والفكر الاسلامي ، بقصد استخدامه لمصالحها المذهبية الضيقة ، وعملها الدائم على تجزئة الدولة العربية الاسلامية واقامة الدويلات الطائفية على أرضها وقد حققت نجاحاتها القصيرة في النفاذ بآرائها الرجعية الى بعض شرائح المثقفين ومحاور الغلو العنصرية ، المعادية للحضارة العربية الاسلامية ،... وقد تم انجاز أولى خطواتها في الوصول الى المواقع الجديدة التي إحتلتها آراؤها في انتشارها على منظمات الثورة المضادة ،.. على أن هذه النقلة لم تحقق وجودا نوعيا للفكر الثنوي .. وان قدر له ان يتحول من قناعات فردية الى ايديولوجية جماعية تبنتها بعض محاور المتطرفين ، وبدأت بتسويق ارثها العرقي الفارسي ،» . الذي لم يصمد طويلا أمام الوعي التأريخي

---

(٢٩) الخياط . الانتصار ، ص ١٤٩ — ١٥٢ .
وابن النديم : الفهرست ، ص ١٨٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ .
العسقلاني . لسان الميزان . حيدر اباد ١٣٣٠ هـ ، ج ٣ ، ص ٢٠٣ .
القاضي . طبقات المعتزلة ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .

الذي انتهجته الحركة العقلانية ممثلة في الاعتزالية(٣٠) وكافة التيارات المستنيرة ، التي أدركت بحسها العقائدي تلازم الاسلام بالعروبة وارتباطهما التبادلي الوثيق ، في كشف قانون المواجهة الحاسمة بين الحضارة العربية الاسلامية وبين يوتوبيا الزندقة واحلامها الامبراطورية المريضة ، فتشكلت المقاومة الاعتزالية لصد السيل (الكمي) المنهمر الذي استهدف جملة الرصيد الثقافي والذي جعل مهام المواجهة تكتسب شرطها العقلاني : بعد أن أثبتت منهجية النقلية الاتباعية عقمها وضيق أفقها الفكري في محاجة الارتيابية ذات التأسيس الفلسفي العميق . لذلك كان على دعاة العدل والتوحيد من المعتزلة أن يواجهوا « الزنادقة » بذات السلاح الذي شهروه في وجه الثقافة العربية الاسلامية(*) ، مما أكد من ناحية اخرى حضور الاعتزال ويقظته النضالية في حماية الفكر العربي الاسلامي ، مناظرة وجدلا اتصل عبر خياتهم العقائدية .. والذي عرفت بداياته منذ واصل بن عطاء وحتى القاضي عبدالجبار ومدرسته في توجيه فكريات الاصل الخامس (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) في تطويق مفاهيم الثنائية والزندقة والمجوسية التي احتوتها فرق الغلاة ، فاستثمر الاصل الخامس عمليا في الغرض الواجب بمناهضة التحريفية بكل الادوات والوسائل المتاحة ، وقد وضع المعتزلة « الغلاة » في رأس قائمة ردودهم(٣١) حين أدركت ان هؤلاء (الغلاة) استغلوا بعض آيات

---

(٣٠) القاضي . تثبيت دلائل النبوة ، ج١ ، ص١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٩٨ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ . ج ٢ ، ص ٢٧١ ، ٣٧٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤٣٢ ، ٥٠٨ ، ٥٢٩ ، ٥٥١ ، ٦٥٧ .
وانظر السامرائي . الغلو والفرق الغالية ، بغداد ١٩٧٢ ، ص ٨٧ .

* تعاد فصول المواجهة مرة اخرى بين الثورة التقدمية في العراق التي تسعى من اجل بناء دولة العرب الموحدة الديمقراطية ، وبين القوى الامبريالية الامريكية والصهيونية والرجعية ، حيث يقف النظام الثيوقراطي في طهران في مقدمة الصفوف في حرب عرقية مكشوفة تحت مظلة دينية مزيفة .

(٣١) تثبيت دلائل النبوة ، ج ١ ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، ٥٢٩ .

القرآن للقول بالتشبيه والتجسيم فردت عليهم وقدمت لهم تفسير مبدأ التوحيد من خلال الصفات « .. والصفات مجرد اعتبارات ذهنية تلجأ اليها عقولنا الضعيفة العاجزة تمام العجز عن ادراك الكمال المطلق ، فنحن نعبر عن الذات بواسطة هذه الصفات ، بينما الذات الالهية واحدة هي هي لا قسمة فيها » .

وقد فندت المعتزلة مقالة الغلاة في « البداء » مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن الخطأ ، والنقض فقالت « فاذا فعل فعلا وخبر بخبر ثم تبين له انه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه الى غيره والموصوف بهذا منقوص ، والنقص من اعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» .

وعلى هذا النهج واصل المعتزلة نضالهم الفكري ، في اسقاط دعاوى المخالفين ، واعداء الاسلام ، دفاعا عن التوحيد الذي حظي برعاية خاصة في نضالهم . فأكدت اهميته ، ووضحت مفهومه مقابل ما زعمته المشبهة والمجسمة من صفات مادية لله ، فلم تستطع عقولهم ان ترقى او ترتفع الى أي قدر من التجريد أو التنزيه ..

ثانيا ـ العدل :

أ ـ واذا كانت العلاقة التبادلية بين التوحيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تعني ضرورة التصدي عمليا لخصوم الاسلام وأعدائه ، فان العدل يعني تحقيق برنامج الاعتزال في مفهومات الحرية والاختيار ، والقدرة الانسانية، ردا على الجبرية[٣٢] ، وقد أكد رواد العدل على قضية حرية الانسان ، وأهمية العمل بالفرائض الواجبة ، وان الله بعدله المطلق الشامل لا يمكن أن يظلم

(٣٢) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٨٢ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ . ومن ابرز اعمال المعتزلة في نقض الفكر الجبري
انظر : ابن النديم . الفهرست ، ص ١٦٢ .
الداودي . طبقات المفسرين ١/١٤٧ ـ ٢٢٣ .
البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ١٦ .

أحدا ولا يكلف بما لا طاقة للانسان على أدائه من عمل ، بل يقدره على ما شرعه له وكلفه به[٣٣] .

ويوثق مفكر المعتزلة الكبير القاضي عبدالجبار النضال ضد الجبرية من خلال قيام « سلطة معاوية » التي نشأت نظرية (الجبر) في أحضانها ، من خلال تبريرات معاوية الذي برر اغتصابه للخلافة بمقولته الجبرية « لو لم يرني ربي أهلا لهذا الامر ما تركني واياه ... ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»[٣٤] .

وقوله « أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطي من أعطاه ، وامنع من منعه .. ولو كره الله أمرا لغيره » .. وعلى ضوء هذه الدعاوى التي احتج بها معاوية على ولايته واغتصابه للخلافة وجعلها « ارثا » في ولده وبيته ، وانشقاقه على سلطة الدولة المركزية ، وتمرده على قرارات الخليفة الرابع ، يقضي عبدالجبار المعتزلي « في فسقه وانما الشبهة في كفره ، لقلة مبالاته في الدين »[٣٥] .

واذا كان معاوية قد قفز الى سلطة الدولة العليا ، من غير عقد واختيار ، وادعى ما ليس له ، وجعل الخلافة حكرا على اسرته وأهل بيته ، فان امامته وكل ملوك بني أمية « باستثناء عمر بن عبدالعزيز » يؤاخذون بمثل ما أخذ على معاوية »[٣٦] .

ب ـ ويمثل العدل الوجه الاخر لفلسفة الاعتزال التي استهدفت الدفاع عن « الانسان » فكانت قضية الحرية في مقدمة مشاغل الفكر العقلاني عبر العديد من مواقف الحركة الاعتزالية ونظرياتها .. وكان الصراع العملي مع

---

(٣٣) القاضي . المختصر ، ص ١٧٥ .
(٣٤) القاضي . فضل الاعتزال . .
(٣٥) المصدر نفسه .
(٣٦) القاضي . المغني ، ج ٢٠ القسم الثاني ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

الجبرية في نطاق ما أذاعته من حتمية ميتافيزيائية في موضوع الانسان ، حريته وارادة مشيئته ، وفي نظرية السببية » .

ثالثا ــ المنزلة بين المنزلتين :

ويعد هذا الاصل في مقدمة الاصول الاكثر ارتباطا بواقع الفكر العملي الاخلاقي للاعتزال الذي كان تعبيرا عن الخلافات الدينية السياسية والاجتماعية في التساؤلات التي طرحت في صلاحية الحاكم الاعلى للدولة ومدى أهليته في رعاية الامة وتولي مقاليد امورها ، وبنفس القدر تعرض هذا الاصل لافضلية الخليفة الرابع على معاوية ، والموقف من وراثية الدولة الاموية(٣٧) .

أما المجال التطبيقي لنظرية (المنزلة بين المنزلتين) من خلال المبدأ العملي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يبتدىء في وقوف المعتزلة الى جانب الامام زيد بن علي في ثورته ضد السلطة الاموية تنفيذا لمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي قيل أن واصل بن عطاء الهمه اياه ، ودعاه الى خلع «التقية » لما وجد أن الواجب يدعوه الى تحقيق (العدل) في احياء السنة وقتل البدعة ومواجهة (الظلمة)(٣٨) .

وطبق المعتزلة نظريتهم عمليا في مؤازرتهم ليزيد بن الوليد بن عبدالملك على خصمه ــ الوليد بن يزيد ــ وقاد هذه المؤازرة عمرو بن عبيد الذي دعا رفاقه الى مناصرة الخليفة الثائر ، والوقوف الى جواره بقوله « تهيأوا حتى نخرج الى هذا الرجل فنعينه على أمره ... وكان ذلك حتى ظفر بالخلافة ضد خصمه الفاسق الفاجر »(٣٩) .

---

(٣٧) العقل والحرية ، ص ٤٤٢ .
(٣٨) القاضي . المغني . الامامة ، ج ٢٠ القسم الثاني ، ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٥٠ . وفضل الاعتزال ، ص ١٤٣ ــ ٢٢٨ .
(٣٩) الكعبي . مقالات الاسلاميين تونس ١٩٧٤ ، ص ١١٥ ــ ١١٦ .
وفضل الاعتزال ، ص ٢٢٦ .
والاتابكي . النجوم الزاهرة . وزارة الثقافة . القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٩٧ ــ ٢٩٨ . ومحمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية ، ص ١٦٤ ــ ١٦٥ .

وبهذا الوقفة المبدئية ونجاح يزيد في اعتلاء الخلافة فانها كانت حركة « تصحيح » سياسي ساهم فيها المعتزلة بقدر كبير .

فيما نجح المعتزلة في احتواء مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الاموية ، فاعتنق مذهبهم ، وحاول الاصلاح جادا ، لكن المشكلات التي واجهته كانت اكبر حجما من مقاومته ، فكانت نهايته ، نهاية العصر الاموي سنة ١٣٢ هـ(٤٠).

ولم يتردد اصحاب العدل والتوحيد في وضع نظريتهم « المنزلة بين المنزلتين » في الواقع التطبيقي عبر مساهماتهم المباشرة مالا ورجالا في ثورة ابراهيم بن عبدالله ضد سلطة بني العباس(٤١) ، فقد اقتضاهم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر القتال في صفوف الثورة ، والاستبسال الشجاع حتى النهاية، وبالرغم من سقوط الثورة وهزيمة قادتها ، فانهم لم يتراجعوا بل ظلوا يقاتلون حتى قتلوا جميعا(٤٢) . مؤكدين انتماء الحركة الاعتزالية الى الثورة ، في اسقاط السلطة الجائرة ، والحاكم الظالم . ولم تكن هذه المساهمة الثورية الا توثيقا لاخلاصهم في ربط ايديولوجيتهم بالواقع العملي الذي يوجب أخلاقيا مناوئة الحاكم الجائر والسعي الى استبداله بكل الوسائل الممكنة سواء عن طريق الاجماع او الثورة ، من أجل تحقيق العدالة السياسية برؤيتها الاسلامية، التي دعا اليها القرآن وتمسكت بتقاليدها الديمقراطية دولة النبي الاولى ، وتبناها الخلفاء الراشدون من بعده .

وهكذا اختارت الاعتزالية « المعارضة » المستنيرة طريقا لتنفيذ الفكر الاسلامي، بهدف اقامة دولة العدل والتوحيد . ومن هنا كان على الاعتزال

---

(٤٠) محمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٦٥ .
ومحمود اسماعيل . الحركات السرية في الاسلام ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٤١) الكعبي . مقالات ، ص ١٩ .

(٤٢) راجع قائمة أسماء المعتزلة الذين التحقوا بالثورة وقتلوا تحت راياتها . الكعبي . مقالات ، ص ١١٨ – ١١٩ .

أن يسعى بجهده الفكري والعملي الى تنظيم صفوفه وتعبئة قواه وانصاره ومتابعة النضال من أجل تحقيق مثل هـذا الحلم الذي يستدعى الانتقال من منطق التصورات المدرسية والافكار الماورائية السكونية ، الى بلورة موقف ايديولوجي لا يترك مجالا فراغيا بين النظر والممارسة والتطبيق .

ومن هنا بدأ الاعتزال حواره العقلاني الهادىء مـع السلطة العباسـية كخطوة عملية أولية .. غير أنه لم يستمر طويلا ، نتيجة للمتغيرات السياسية المفاجئة في سلطة الدولة التي لم تترد أجهزتها في التصدي الحاسم للمعتزلـة ولانصارهم من أصحاب العدل والتوحيد ، فتعمد الى قمع رجالاتها ، وتلقي بمفكريها في السجون ، ورغم صلات بعضهم الطيبة بالرشيد فان ذلك لم يمنعه من اقتياد ثمامة بن الاشرس النميري الى السجن في ١٨٦هـ ، الذي كان صاحب الخليفة وجليسه(٤٣) .

واعتقل بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ، الذي أبدت جماهير واسعة معارضتها لاعتقاله ، وعبرت عن تضامنها معه ، بعد أن أصبحت قصائده التي تندد بالجبر والتشبيه وتدين الغلاة وتبشر بدولة العدل والتوحيد على أفواه الناس ينشدونها في كل مكان من العاصمة(٤٤) وازاء الاستجابات الشعبيـة لاراجيز المفكر الهلالي وأشعاره المحرضة اضطرت الشرطة الى اطلاق سراحه بعد أن أسر للحاكم الاعلى للدولة بأن ما يقوله الهلالي وهو في السجن لهو أضر من كونه حرا طليقا ، فيما واصلت السلطة العباسية ملاحقتها للمعتزلـة فكرست مؤسساتها في تتبع الحركة العقلانية وايقاع الاذى برجالاتها »(٤٥) . غـير أنّ سياسات القمع والنفي ، والاضطهاد الفكري ، لم تكن الا تأكيـدا مباشرا لعجز السلطة عن متابعة حوارها العقلاني مع ممثلي المعتزلة ، فلم يكن

---

(٤٣) الراوي . ثورة العقل (المحنة) .
(٤٤) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٤ .
(٤٥) المصدر نفسه ، والملطي . التبنيه ، ص ٣٦ .

ثمة طريق آخر سوى طريق العنف الذي لم يثمر الا الضد منه تماما ، فقد تزايد نشاط الحركة العقلية معه الى أن أصبحت هدفا للسلطة وحلفائها. فكان على رجال الاعتزالية ان يحافظوا على وحدتهم الفكرية بعد ان جوبهوا بتحد آخر ، بمجيء الامين (١٩٣ ــ ١٩٨) الذي أمضى جزءا كبيرا من سنوات حكمه الخمس الاخيرة في ملاحقة مفكري المعتزلة ، فأقصاهم وتتبعهم بالقتل(٤٦) مما جعل أصحاب العدل والتوحيد يواجهون ظروفا سيئة للغاية في مباشرة عملهم التنظيمي الذي بات محاصرا تهدده الاخطار ، فلم يكن أمامهم الا الصمود في مواجهة التحدي حتى مجيء المأمون (١٩٨ ــ ٢١٨ هـ) الذي اتبع سياسة مغايرة لاسلافه بأعتماده ايديولوجية ليبرالية ، مع سخرية تجاه النزعات غير الاصيلة(٤٧) .

وفي ظل هذه المرونة أصبح لعموم الفرق والاتجاهات حق ابداء آرائها ، وعرض أفكارها ، دعوة،جدلا،وحوارا ، دون ان تمس حرياتها او تصادر(٤٨). وقد اسهم هذا التحول (الكيفي) في اتجاه السلطة السياسي في تعزيز الحركة الاعتزالية التيانتقلت من عهد التنظيم السري الى ممارسة نشاطها بأوسع معانيه دعوة وتنظيما ، ثم احتواء السلطة والمشاركة معها ، والتأثير على سياساتها بقدر كبير من الفاعلية ، لذلك يعد عصر المأمون أخصب دورات التأريخ الاعتزالي(٤٩) ، فقد تولى رجاله وقادته المتقدمون مهمات رسمية عليا في الدولة ، فكان احمد بن أبي دواد قاضي الدولة وتولى ثمامة بن الاشرس منصب مستشار المأمون ، بعد ان أصبح رجله الاثير ، فبادروا الى توجيه الدولة فكريا وفق اصولهم ، فيما ضاعف رجالهم وانصارهم نشاطاتهم

---

(٤٦) ابن قيم الجوزية . الصواعق المرسلة ٢٣١/١ .
(٤٧) المسعودي . مروج الذهب ٢٤٥/٤ .
(٤٨) المصدر نفسه .
(٤٩) راجع الرفاعي . عصر المامون . القاهرة ١٩٢٧ ، ج ١ ، ص ٣٦٨ .

التنظيمية بين صفوف الناس[٥٠] وازاء هذا القدر العريض من الحرية ، وازاء الصلات الواسعة بقيادة الدولة وبحاكمها الاول ، عاد الحلم المعتزلي مرة اخرى يتلمس طريقه الى الواقع وهو تحقيق دولة العدل والتوحيد ، بعد الانتصار شبه النهائي الذي حققته حركتهم في كسب السلطة ، واحتوائها الى جانبهم ، فدخلت الدولة بكل نفوذها المادي والمعنوي في الصراعات الفكرية ، وكانت سنة ٢١٣ هـ سنة حاسمة أقر فيها « المأمون » بعض فكريات المعتزلة ، وباشر بنفسه فتح حوار مع ممثلي الاتجاهات الكلامية وجمهور الفقهاء ، حول عقيدة العدل والتوحيد ، ولم يكن هذا الحوار في حقيقته غير استفتاء سياسي لما كان ينتويه من قرار لاعلان اعتزالية الدولة وتحقيق برنامجها العقائدي • فكانت قضية الصفات أبرز وحدات الجدل بين الخليفة العباسي وبين اصحاب المذاهب والمقالات ، والتي تقضي بالضرورة الاعتزالية القول بخلق القرآن • واتصل هذا الجدل مع عموم التيارات المخالفة على مدى خمس سنوات (٢١٣ — ٢١٨) لم يسفر عن أي نجاح في تغيير الموقف المعارض[٥١] ، وان كان هدف المأمون هو تأسيس قاعدة كلامية لمواجهة التيارات المحافظة الاتباعية • وقد غاب عن المأمون طبيعة الصراع الفكري في أبعاده النفسية والاجتماعية ، وفي شروطه وقوانينه •

فلم يكن رفض ممثلي الاتباعية لموضوعات العقل والحرية برؤاها الاعتزالية مجرد رفض لذاته ، بل كان موقف (الثبات) الذي يستند الى منهج وثوقي جازم ، في ولاء تأريخي لقدسية النص وامتثال حاسم للنقل • مقابل « حركية » الاعتزال ، و « مرونته » الفكرية و « تطور » نظرته الفلسفية ، التي تؤمن بدور « الانسان » •

---

(٥٠) ثورة العقل (المحنة) •

(٥١) راجع : الطبري • تاريخ الرسل والملوك ، ط خياط بيروت ، ج ١١ ، ص ١٠٩٨ •

القاضي • طبقات المعتزلة ، ص ٦٩ •

القاضي • التنوخي • الفرج بعد الشدة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ج٢ ، ص٣٤٦ •

فالاتباعية : تفسر الدين بجملته من اجل الله،ومن أجل ما ينتظرها من (سعادة) في الآخرة .

فيما كان الانسان في منهج الاعتزالية وفي فكرها يمثل هدف الرسالة الاسلامية واداتها معا . اذ لا معنى للدين اذ لم يكن في خدمة المجتمع وتطمينا لحاجاته الروحية . وفي ضوء هذا الفهم كان اصحاب العدل والتوحيد يناضلون من أجل فوز التفسير العقلاني للعقيدة انتصارا للانسان المحور الدائم لايما جهد فكري منظم .

وفي ضوء ذلك ندرك الاتجاه الواقعي الذي وضعت أسسه الحركة الاعتزالية في مقابل الاتجاهات المثالية . فكان التأويل (حركة) في مقابل (النص) الثابت . وكانت حياة الانسان ، حريته وسعادته ، على الارض في مقابل العالم الاخروي .

والعقل . في مواجهة النقل .

والحرية في نفي الحتمية .

الحياة مقابل اللاهوت .

.. وإزاء تقابل هذه المعاني ، وتضادها ، كانت شرعية الصراع بين موقف الجزم الوثوقي بصورته الحنبلية الضيقة ، وبين حركية الاعتزال وصيرورته . وازاء هذا التقاطع تفجر الصراع ، بعد أن استكمل شروط التناقض للمواجهة بين منهجين متنافرين ، والذي تبدى في طابع (شكلي) أولا وهي قضية الجدل حول الصفات الالهية ، فيما كانت في حقيقتها معركة كبرى والتي اطلق عليها ــ خلق القرآن ــ والتي أثارها المعتزلة ، لم تكن ضيقة ، ولم تدر فقط في ذلك الاطار من الخلافات الفقهية والجدل الكلامي ، كما صورتها كتب الفقه والكلام ، والا كانت محصورة في هذا النطاق الضيق،

ولما كانت قضية جماهيرية وحضارية من الدرجة الاولى ولظلت قضية خلافية كعشرات القضايا الخلافية بين فرق الكلام وعلمائه .

ان الذي يتتبع هذه المعركة الفكرية الخصبة ، وما أثارته من جدل ، ثم ما اعترض طريق نجاحها من عقبات وما أصيبت به من انتكاسات ، يدرك أنها لم تكن مجرد معركة كلامية ، ولا هي بالخلاف الفلسفي المجرد ، بل كانت ولا تزال احد الاركان الهامة في ذلك البناء الفكري المتحرر الذي بناه الرعيل الاول من المفكرين المتقدمين ، والذي استهدفوا في اثارة قضية (خلق القرآن)، اجراء ثقافيا يعيد الى العقيدة الاسلامية نقاءها الاول . في اسقاط ما شابها من عناصر التشبيه والتجسيم[٥٢] ، ومن هنا كانت قضية الصفات ، قضية التوحيد الاولى ، والتي طبقت عمليا لارتباطها الجدلي من وجهة نظر أصحابها بين ما يعنيه التوحيد من تنزيه محض ، وبين ما يهدف اليه مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر »[٥٣] .

لذلك كانت قضية خلق القرآن تمثل في رأي قادتها ثورة ثقافية تنويرية من اجل خلق تقاليد منهجية جديدة وايجاد عقل متقدم لدى الانسان المسلم له قدرة التحليل والحوار ، والفاعلية * .

وبنفس الحماس الذي واجه فيه المعتزلة فرق المخالفين واصحاب المقالات من الاديان الاخرى ، فقد واصلوا ثورتهم ضد المشبهة والمجسمة التي انضم الى صفوفها المحدثون والفقهاء والحشويون الذين وجدوا في مقولة (نفي الصفات) ما يثير سخطهم ، فاعتبروا القول بخلق القرآن مروقا من الدين وضلالا عن دائرة العقيدة ، وحدود الايمان ، الامر الذي دعا الجبهة الفكرية

---

* انظر عبدالستار الراوي للكاتب . ثورة العقل . الفصل السادس .
(٥٢) محمد عمارة . فجر اليقظة القومية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٦٢ — ١٦٣ .
(٥٣) ابو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٧٠ .
واليافعي . مرهم العلل المفصلة . الهند ١٩١٠ ، ص ١٨٣ .
واليماني . الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٤٠ .

(المحافظة) تنظر مقاومتها للثورة الثقافية ، وترفض مبادئها ، عن طريق المأثورات النقلية تحت ظل شعار حنبلي « آمنا وصدقنا »(٥٤) تأكيدا لولائهم السلفي ، واخلاصا لفلسفتهم الاتباعية في الدفاع عن منهجهم الوثوقي وقيمه الثابتة . ضد التحولات الفكرية والمنهجية التي قاد الاعتزال من أجلها ثورته الثقافية .

واتسمت المقاومة السلفية بالصمود ضد أفكار التحول المنهجي ،بالتحالف مع عموم الاتجاهات المناهضة لفكرهم ، وبرز اسم أحمد بن حنبل كممثل وزعيم لهذا التحالف الذي ينبع من القاعدة الايمانية لصفات التشبيه التي الحقت بالذات الالهية ، ولما حاصرته براهين المعتزلة العقلية ، أقر بعجز عقله غير المدرب عن رد جدلياتهم الكلامية في مسألة الصفات بقوله « لا أدري هو (الله) كما وصف نفسه لا أزيد على ذلك شيئا »(٥٥) .

وأثار صمود امام الاتباعية الاكبر ، اعجاب متبعيه(٥٦) ، ومريدي فكره، الى الحد الذي دعاهم الى الزعم « .. لما ضرب ــ أحمد بن حنبل ــ انحل عنه مئزره ، فخرجت كف فشدت مئزره »(٥٧) . ومثل هذا الاستخدام الاسطوري يعكس طموح الطبقة العامة وشغفها بالتصورات الخرافية ، التي تدافع عن القيم العامة (بنوايا طيبة) ، من خلال القوة الروحية التي عنها تصدر المقاومة أو يصدر الانتقام اذا اقتضى الامر ، فتجسده في شخص كأحمد بن حنبل مثلا، بأعتباره مستودعا لمثلها العليا(٥٨) ، وقد برع الامام ابن حنبل في توجيه

---

(٥٤) ابن بدوان الدمشقي . المدخل الى مذهب ابن حنبل . القاهرة ١٣٣٨ .
(٥٥) ابو الفداء . المختصر في تاريخ البشر ٢/٣٠ ــ ٣١ .
(٥٦) انظر ملفيل . احمد بن حنبل والمحنة . القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٥٢ ــ ٢٥٣.
(٥٧) القاضي . تثبيت دلائل النبوة ١/٢١٠ .
(٥٨) انظر في دلالة ذلك :
هنري برجسون : منبعا الاخلاق والدين ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٣٧ .
ايضا : وليام هاولز : ما وراء التاريخ ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٣ .

أدياته الدينية في اثارة سخط الناس ، وتصوير ما تعنيه مقولة الاعتزال في الصفات من الانحلال عن الدين ، وخطورتها في استقرار الاسلام من حيث هو دستور الحياة الاجتماعية(٥٩) . فتحالف العامة معه بعد ان وصلت الثورة الثقافية في زمن الواثق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ) اقصى حد لها ، لم ينج احد من مواجهتها ، حتى أئمة المساجد ومؤذنيها ، وقفوا أمام اللجان الامتحانية(٦٠) ، الامر الذي جعل الوضع السياسي الداخلي في بغداد يتفاقم وتندفع استياءات الجماهير على السطح تنتظر الخلاص ، الذي استجاب له احمد بن نصر الخزاعي ، الذي لم يتردد من مجابهة سلطة الواثق بحركة مضادة استهدفت بالدرجة الاولى انهاء المد الاعتزالي وقمعه ، ووضع حد للمحنة والقائمين عليها ، غير ان مغامرته الانقلابية كانت قد احبطت قبل البدء بتنفيذها ، فاقتيد الى احدى لجان المحنة ، وامتنع عن القول بخلق القرآن ، فدفع حياته ثمنا لرفضه ، واعدم صلبا في بغداد سنة ٢٣١ هـ(٦١) ، وأصبح الموت عقوبة للرفض ، واتسمت السنة النهائية لحكم الواثق ٢٣٢ هـ بالعنف والقسوة والارهاب في تحقيق أهداف الثورة الثقافية التي كانت المحنة أبرز وسائل تحقيقها » .

من هنا كان حماس رجال الحركة الاعتزالية في تنفيذ برنامجهم الثقافي ، قد تخطى حماسها لقضية الحرية التي ناضلوا من أجلها ، فأفرغوا ثورتهم الثقافية لا في اعداء الاسلام ومناهضيه فحسب،بل امتدت ثورتهم لعموم أقاليم الدولة ، وولاياتها المركزية ، من العاصمة بغداد مرورا بدمشق واستقرارا

---

(٥٩) راجع : اليماني . الفرق والتواريخ ورقة ١٤٠ — ١٤١ .
(٦٠) ابو الفداء . المختصر ٢/٣٠ — ٣٢ .
ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ٢/٢٥٩ .
واليافعي . مرآة الجنان ٢/١٠١ .
(٦١) تاريخ اليعقوبي . ط ليدن ١٨٨٣ ، ج ٢ ، ص ٥٨٩ .
والتفتازاني . شرح العقائد النسفية . ط تركيا ١٣١٣ هـ ، ص ١٥ .

بمصر . لانتزاع الاقرار بمنهجهم العقلي ، أو الاعتراف بشـرعية الفكريات الاعتزالية ، التي مارست امتحاناتها لقناعة كاملة بشهادة الجاحظ . « فنحن (المعتزلة) لم نكفر الا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن الا أهل التهمة »(٦٢) .

وفي هذا الضوء نفهم عقيدة « المنزلة بن المنزلتين » التـي أوجد لهـا المعتزلة مجالات تطبيقية متعددة كانت « المحنة » واحدة منها » . والتي اتاحت لمعارضيهم فرصة كبرى في الهجوم عليهم وفي نقد أفكارهم وتجريح معتقداتهم، وبنفس القدرة والاهمية فأنها تعطي دلالة على عدم نضوج بعض منظـري « المحنة » ، وسقوطهم في دائرة الخلافات الجانبية ، والجدليات الشكليـة وتخليهم عن التناقضات الحقيقية التي كانت تستدعي درجة تفاقمها تحليـلا علميا صائبا يضع العقل العربي الاسلامي في ضوئه القوانين اللازمة لنفيـه لصالح الحياة والحضارة والتأريخ والانسان .

---

(٦٢) ابن حسان : الفصول المختارة ، القاهرة ١٩٠٦ ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

مصادر الدراسة

اولا : المخطوطات

١ ـ ابن المرتضى (عزالدين) .
العواصم والقواصم ، دار الكتب المصرية ، علم الكلام ، ص ٥٦٥ .
٢ ـ ابن متويه (ابو محمد الحسن ، ٤٦٩ هـ) .
التذكرة ، دار الكتب ، ب/١ ـ ٢٧٨ .
٣ ـ ابن متويه (المجموع من المحيط بالتكليف) .
دار الكتب ، ب/٢٩٣١٤ .
٤ ـ الارموي (محمد بن ابي بكر الموصلي ، ٦٨٢ هـ) .
نهاية الاصول في دراية الاصول ـ دار الكتب (٧٤٨ علم الكلام) .
٥ ـ الآمدي (سيف الدين ، ٥٥١ ـ ٦٣١ هـ)
ابكارالافكار ، مصور دار الكتب المصرية ، رقم ٥٦٥ ـ طلعت .
٦ ـ ابو الفضل (صالح بن احمد بن حنبل) ـ ذكر محنة احمد بن حنبل
مصور دار الكتب المصرية رقم ١١١١٨ .
٧ ـ البصري (ابو الحسن محمد بن علي المعتزلي ٣٦٣ هـ) .
المعتمد في اصول الفقه ـ مخطوط . دار الكتب المصرية رقم ٧ ـ ٢٧٩٨٥ .
٨ ـ الكعبي (ابو القاسم ـ المعتزلي ٣١٩ هـ) .
قبول الاخبار ومعرفة الرجال ـ مصور دار الكتب (ب ٢٤٠٥١) .
٩ ـ الذهبي : سير اعلام النبلاء (مصور) . دار الكتب المصرية . مجلد ١١ رقم ١٢١٩٥ ج
١٠ـ الرازي (ابو حاتم احمد بن حمدان ٣٢٢ هـ) .
ـ الزينة ـ مكتبة المتحف العراقي رقم ١٣٠٦ .
١١ـ الزركشي : البحر المحيط . دار الكتب المصرية رقم ٣٨٣ اصول الفقه .
١٢ـ اللاحمي (محمود بن محمد) : الفائق في اصول الدين دار الكتب المصرية رقم ب/٢٨٦٩٥ .
١٣ـ النيسابوري (ابو رشيد سعيد المعتزلي ٤٥٠ هـ) .
مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين . مكتبة برلين رقم ٥١٢٥ / المانيا الغربية .

ثانيا : المصادر الاعتزالية :

١٤ـ ابن المرتضى : (احمد بن يحيى ٨٤٠ هـ) ، طبقــات المعتزلة ، ط بيروت ١٩٦١ .

١٥ـ البلخي : مقالات الاسلاميين . ط تونس ١٩٧٤ .

١٦ـ الحاكم : شرح عيون المسائل . ط تونس ١٩٧٤ .

١٧ـ الخياط (أبو الحسين) . الانتصار ، ط مصر ١٩٢٥ .

١٨ـ القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ ـ الرؤية ، ج ٥ ـ الفرق غير الاسلامية ، ج ٦ ـ التعديل والتحوير ، ج ٧ ـ خلق القرآن ، ج٨ ـ المخلوق ، ج٩ ـ التوليــد ، ج١١ ـ التكليف ، ج١٢ ـ النظر والمعارف ، ج١٣ ـ اللطف ، ج١٤ ـ الاصــلح ، ج١٥ ـ التنبؤات والمعجزات ، ج١٦ ـ اعجاز القرآن ، ج١٧ ـ الشرعيات ، ج٢٠ ـ الامامة ، ط مصر الاولى (تراثنا) دار الكتب المصرية ، ـ المختصر في أصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، ج١ ، تحقيق محمد عمارة ، ط مصر الاولى ـ ١٩٧١ .

: تنزيه القرآن عن المطاعن ، ط بيروت ـ متشابه القرآن (جزءان) تحقيق الدكتور عدنان زرزور ، ط مصر ـ دار التراث ١٩٦٩ .

: تثبيت دلائل النبوة ـ تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان ، ط بيروت ـ ١٩٦٦ ، ١٩٦٨ .

: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ط تونس ـ ١٩٧٤ .

١٩ـ النيسابوري : (أبو رشيد) : ديوان الاصول ، ط مصر ـ ١٩٦٩ ـ تحقيق الدكتور عبدالهادي أبو ريدة .

ثالثا : المصادر الكلامية

٢٠ـ الآمدي : (سيف الدين ٦٣١ هـ) :
غاية المرام في علم الكلام . ط مصر ١٩٧١ .

٢١ـ ابن حزم ٤٥٦ هـ : الفصل . ط مصر (بدون تاريخ) .

٢٢ـ ابن حسان : الفصول المختارة . القاهرة ٩٠٦ .

٢٣ـ ابن خلدون (٨٠٨ هـ) . المقدمة . القاهرة ، دار الشعب .

٢٤ـ ابن رشد : المقدمات . مطبعة السعادة . القاهرة .

٢٥ـ الاسفرايني . التبصير في الدين ، ط القاهرة ١٩٤٥ .

٢٦ـ الاشعري . مقالات الاسلاميين . القاهرة ٥٠ ـ ١٩٥٤ .
اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . بيروت ١٩٥٢ .
الابانة عن اصول الديانة . القاهرة .

٢٧ـ الايجي . المواقف . القسطنطينية ، ١٩٢٦ .

٢٨ـ البغدادي : الملل والنحل ، ط بيروت ١٩٧٠ .
اصول الدين ، استانبول ١٩٢٨ .
الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
٢٩ـ الجويني : الارشاد . مصر ١٩٥٠ .
٣٠ـ الخوارزمي . مفاتيح العلوم ، ابريل ١٩٦٨ .
٣١ـ الرازي (فخر الدين ٦٠٦) محصل افكار . بدون تاريخ .
٣٢ـ الزركشي . البرهان في علوم القرآن . القاهرة ١٩٥٧ .
٣٣ـ الشهرستاني : اصول الدين . استانبول ١٩٢٨ .
الملل والنحل . القاهرة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ .
نهاية الاقدام .اكسفورد ١٩٣٤ .
٣٤ـ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . طبعات مختلفة .
تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٩٥٨ .
احياء علوم الدين . القاهرة .
المنقذ من الضلال. القاهرة ١٩٦٢ .
٣٥ـ الكرماني (٧٨٦ هـ) ـ الفرق الاسلامية ، تحقيق : سليمة عبدالرسول . بغداد ١٩٧٣ .
٣٦ـ الملطي (ابو الحسن ٢٧٦ هـ) :
التنبيه . عدة طبعات .

رابعا : مراجع الكلام والفلسفة الاسلامية :

٣٧ـ ابو ريان : (الدكتور محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، مصر ـ ١٩٧٣ .
أصول الفلسفة الاشراقية ، ط بيروت ـ ١٩٦٩ .
٣٨ـ أبو ريدة : (الدكتور عبدالهادي) : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ط مصر ـ ١٩٤٦ .
رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر ـ ١٩٥٠ .
٣٩ـ حنا فاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ط بيروت ـ ١٩٥٧ .
٤٠ـ خشيم : (علي فهمي) : الجبائيان ، ط طرابلس ـ ١٩٦٨ .
النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس ـ ١٩٧٠ .
٤١ـ جارالله : (زهدي) : المعتزلة ، ط مصر الاولى ـ ١٩٤٧ .
٤٢ـ الراوي : (د . عبدالستار عزالدين) :
العقل والحرية ـ دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .
ثورة العقل ـ دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد .« وزارة الاعلام بغداد ١٩٨٢ » .

٤٣ــ صبحي : (الدكتور احمد محمود) : في علم الكلام ، ط مصر الثانيــة ــ ١٩٧٦ .
الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، ط مصر الاولى ــ ١٩٦٩ .
٤٤ــ طوقان : (قدري حافظ) : مقام العقل عند العرب ، ط دار القدس .
٤٥ــ الدكتور عرفان عبدالحميد : دراسات في الفرق الاسلامية ، ط بغــداد الاولى ــ ١٩٦٧ .
الفلسفة الاسلامية ــ دراسة ونقد ، ط دار التربية ــ بغداد .
٤٦ــ الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف عند القاضي عبدالجبار ، ط بيروت ــ ١٩٧١ .
قاضي القضاة عبدالجبار بن احمد الهمداني ، ط بيروت ــ ١٩٦٧ .
٤٧ــ عمارة : (الدكتور محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ط بيروت
المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر الاولى ــ ١٩٧١ .
٤٨ــ الغرابي : (علي مصطفى) : ابو الهذيل انعلاف ، ط مصر ــ ١٩٤٩ .

خامسا ــ المصادر التاريخية القديمة

٤٩ــ ابن الاثير : الكامل في التاريخ ــ طبعات متعددة .
٥٠ــ ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ط مصر ــ وزارة الثقافة والارشاد .
٥١ــ ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، حيدرأباد ــ ١٩٣٨ .
٥٢ــ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ط بيروت ــ ١٩٦٥ .
٥٣ــ ابو الفداء : تاريخ المختصر في تاريخ البشر ، ط مصر ــ ١٣٢٥ هـ .
٥٤ــ الحافظ الذهبي : من تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ، بغداد ــ ١٩٤٦ .
٥٥ــ الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ط صادر ــ بيروت .
٥٦ــ المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ط دار الاندلس ــ بيروت .
٥٧ــ مسكويه : تجارب الامم وعواقب الهمم ، ط بغداد .
٥٨ــ المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، ط ليدن ــ ١٩٠٦ .

سادسا : المراجع التاريخية والسياسية الحديثة

٥٩ــ السامرائي : (الدكتور عبدالله سلوم) : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ، ط بغداد الاولى ــ ١٩٧٢ .
٦٠ــ شرف : (الدكتور جلال) (الدكتور علي عبدالمعطي) : خصائص الفكــر السياسي في الاسلام ، ط مصر الاولى ــ ١٩٧٥ .
٦١ــ عمارة : (الدكتور محمد) : فجر اليقظة القومية ، ط مصر الثانية ١٩٧٥ .

REFERENCES

1. BROWNE, EDWARD, G.
   Alliterary History of Persia, London 1909.
2. DELACY, O'LEARY,
   Islam at the cross Roads, London 1923.
3. D. B. Mac DONALD, — Development of Muslim Theology, New York, 1926.
4. SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM.
5. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, UN., Chicago, 1960.
6. ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY Mic. London, 1967.
7. FAKHRY, MAJID, (Islamic occasionalism), London, 1958.
8. GUILLAUME, ALFRED, (Islam) London, 1963.
9. HAMILTON, A.R, Mohammedanism, London, 1955.
10. M. T. TITUS, — Indian Islam. Oxford, 1930.
11. NICHOLSON, Alliterary of History of the Arab, Cambridge, 1953.
12. RAHBAR DAUD, — God of Justice, A study in the Ethical Doctrine of the Quran, Leiden. Brill, 1960.
13. ROSENTHAL, M. and P. YUDIN, A Dictionary of Philosophy. Moscow, 1967.
14. SAUNDERS, J. J. — A History of Medieval Islam, London, 1965.
15. WATT, MONTGOMERY,
    Free will and Predestination in early Islam, London 1932.
16. WALZER, RICHARD,
    Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy), Oxford London 1963.
17. Johm. B. Noss, Man's Religions, Macimilan, Fourth Edition U.S.A. 1972.
18. MOOR, History of Religion, New York, 1919.

المحتويات

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة

فلسفة العقل

يتطلع الى بناء المستقبل بعين عربية واقعية تستند الى جدلية التراث والثورة ايماناً:

بحقيقة الماضي، وحرارة الواقع، واحتمالية المستقبل وحتمية التقدم.

وزارة الثقافة والاعلام
دار الشؤون الثقافية العامة
بغداد ١٩٨٧

١/٠ فلس

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة